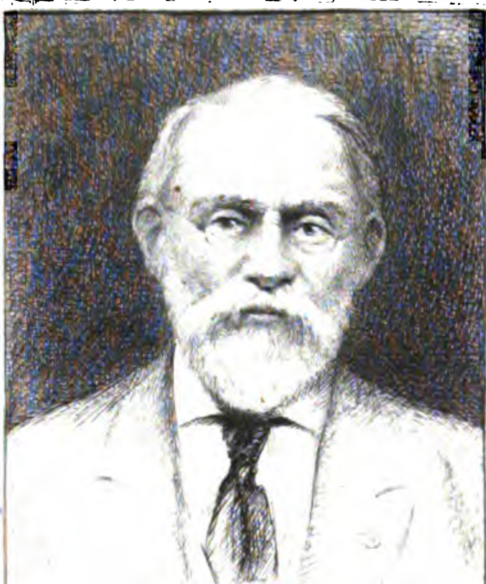


ANNALES
DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

CONFÉRENCES

AU

MUSÉE GUIMET

1901-1902 et 1902-1903

PAR

L. DE MILLOUÉ

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1907

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

TOME XXVI

CONFÉRENCES

AU MUSÉE GUIMET

1901-1902 et 1902-1903.

CONFÉRENCES

FAITES AU

MUSÉE GUIMET

EN

1901-1902 et 1902-1903

PAR

L. DE MILLOUÉ



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE 28,

—

1907

LE TIBET

EST-IL SUR LE POINT DE S'OUVRIR AUX ÉTRANGERS?

Aperçu de l'histoire générale de ce pays.

(8 DÉCEMBRE 1901).

A plusieurs reprises déjà nous avons eu à vous parler ici du Tibet sous le rapport de sa géographie, de son ethnographie, de ses arts, surtout de sa religion si intéressante non seulement par les modifications profondes qu'elle a fait subir au Bouddhisme indien primitif, mais encore au point de vue plus général de l'évolution et des manifestations du sentiment religieux; mais jusqu'à présent nous avons peut-être beaucoup trop négligé son histoire qui n'est pourtant pas dénuée d'intérêt.

Néanmoins, quelque insuffisants que soient les courts aperçus qui vous ont été donnés de cette histoire, je n'aurais pas songé à en faire le sujet d'une nouvelle causerie — l'histoire du Tibet étant, d'un côté, très obscure, et de l'autre presque tout entière comprise dans celle de sa religion — s'il ne s'était produit tout récemment un fait nouveau de véritable actualité, susceptible, je crois, de justifier une étude plus approfondie.

Je veux parler de l'ambassade envoyée cette année par le Dalaï-Lama à la Cour de Saint-Pétersbourg.

A la tête de cette ambassade se trouve un personnage qui n'est pas un inconnu pour beaucoup d'entre vous, le Lharamba Tsanit Khanpo Agouan Dordji, qui a célébré ici-même un office lamaïque le 17 juin 1898.

Je n'ai pas besoin de vous rappeler, je pense, que depuis que la Chine a été obligée d'ouvrir ses portes aux étrangers — ce qu'elle ne fait d'ailleurs qu'en rechignant et avec le plus de réticences possible — il n'y a plus sur le globe terrestre qu'un seul pays encore fermé aux Européens, le Tibet. Partout ailleurs, si l'étranger ne peut pénétrer dans une région quelconque, c'est qu'il est arrêté par des obstacles matériels,

le climat, l'absence de routes, le manque de ressources pour s'approvisionner, ou bien que la férocité des naturels rend les explorations trop dangereuses; danger qui souvent n'est pas en rapport avec l'intérêt que l'on peut avoir à tenter l'entreprise.

Au Tibet il n'en va pas de même. C'est de parti bien arrêté que l'étranger est consigné aux frontières.

Trafiquant ou explorateur, à peine a-t-il mis le pied sur le territoire tibétain qu'on le prie, avec toutes les formes de la politesse la plus chinoise, de s'en retourner chez lui au plus vite, et on l'y contraint par la force s'il fait mine de vouloir passer outre.

Avec les explorateurs officiels, chargés de missions scientifiques, dûment accrédités auprès du gouvernement chinois, et susceptibles par conséquent de provoquer des incidents diplomatiques dont on ne peut prévoir les suites et en tout cas toujours désagréables, on a un peu plus de ménagements. On leur assure qu'ils pourront aller partout où ils voudront; mais sous prétexte de leur faire honneur et d'assurer leur sécurité, on les entoure d'une protection proche parente d'une surveillance de police, et, en tout cas, on trouve toujours un moyen quelconque

de les empêcher de s'approcher à moins d'une quarantaine de kilomètres de Lhasa, la cité sainte.

A quelles causes, à quel état d'esprit peut-on attribuer cet ostracisme intransigeant qui ne se rencontre nulle part au même degré, même chez les populations entièrement sauvages ?

Tibétains et Chinois se rejettent réciproquement la responsabilité de cet état de choses. Chacun, à les entendre séparément, serait heureux de vous recevoir à bras ouverts, mais l'autre est intraitable.

Tout bien considéré, il est à peu près certain que la responsabilité des mesures prises contre les étrangers incombe pour la plus grande partie au gouvernement chinois, protecteur et exploiteur du Tibet. Ne savons-nous pas, d'ailleurs, que depuis le commencement du seizième siècle la Chine a adopté la politique de la porte fermée, — mesure provoquée sans doute et légitimée par les exactions et les violences des premiers navigateurs européens — affirmée encore plus énergiquement à partir de l'avènement de la dynastie Ta-t'sing vers le milieu du dix-septième siècle.

Le Tibet, au contraire, paraît avoir été libéralement ouvert à tous venants jusqu'à l'établisse-

ment définitif du protectorat chinois sous le règne de l'empereur K'ien-long, en 1751.

On ne voit pas, du reste, quelle raison les Tibétains auraient eu à s'isoler du monde, tandis que les Chinois avaient tout intérêt à se réserver exclusivement les relations commerciales avec ce pays et, au point de vue politique, à empêcher l'immixtion d'éléments étrangers, antipathiques à leur caractère et susceptibles d'ébranler leurs institutions nationales, dans une région si merveilleusemeut appropriée par sa configuration naturelle et ses conditions climatériques pour servir de frontière protectrice à leur empire. Quant à la raison tirée de la jalousie des Lamas à l'égard des religions étrangères, elle ne paraît pas sérieuse, et, en tout cas, cette jalousie assez tardive — puisqu'elle ne s'est manifestée qu'après les dix-sept années de séjour à Lhasa de la mission catholique du Père Orazio della Penna di Billi — serait en contradiction flagrante avec le caractère à la fois tolérant et propagandiste du Bouddhisme. Les Lamas — c'est du moins ce que m'a affirmé le Khanpo Agouan Dordji — loin de la redouter, appelleraient de tous leurs vœux la controverse avec les propagateurs du christianisme et de l'islamisme. Il paraît beaucoup plus probable que les Chinois

ont su exciter habilement les appréhensions du gouvernement tibétain au point de vue de l'intégrité de sa puissance. Les conquêtes de l'Angleterre aux Indes, ses empiètements successifs sur le Cachemire, Sikhim, le Boutan, le Népâl, ont certainement été, à partir de la fin du dix-huitième siècle, des éléments puissants de la fermeture du Tibet, opérée spécialement contre les Anglais et par crainte de leur insatiable ambition.

Voyons donc quelle est la situation actuelle du Tibet.

C'est une contrée pauvre et aride, d'un climat rigoureux malgré sa proximité du tropique, d'un accès extrêmement difficile en raison de l'élévation des chaînes de montagnes qui l'entourent de toutes parts (Himalaya, Nan-chan, Kouen-lun) et sont particulièrement inaccessibles à l'ouest et au sud. Il manque totalement de forêts, et par conséquent de bois, soit pour la construction, soit pour le chauffage et tout autre usage industriel. Ses terres arables, situées exclusivement dans les vallées abritées, n'ont qu'une très faible superficie et en raison de la longueur des hivers ne donnent que des récoltes presque insignifiantes. Son industrie, à peu près nulle, suffit à grande peine aux besoins de la population. Ses seules richesses sont les pâturages, qui nour-

rissent de nombreux troupeaux de moutons et de yacks, et les mines d'or, de cuivre, d'étain, de zinc, de fer, de plomb argentifère, de charbon, et même, dit-on, de pierres précieuses, améthystes, turquoises, etc.; mais ces mines ne sont pas exploitées et ne pourront pas l'être de longtemps faute de routes à l'intérieur et de moyens aisés de communication avec l'extérieur, les cols ou défilés praticables atteignant cinq mille mètres d'élévation dans l'Himalaya, et trois ou quatre mille mètres de côté des Kouen-lun et des Nanchan. Il n'a guère qu'une valeur politique comme clef de l'Asie, dont presque tous les grands fleuves ont leurs sources dans ses montagnes.

Placé entre trois puissants voisins — Chine, Angleterre et Russie — le Tibet ne paraît pas avoir plus d'inclination pour l'un que pour l'autre, et, tiraillé entre ces trois convoitises, si on le consultait il opinerait sans doute pour une indépendance absolue. S'il est actuellement tributaire du Chinois qui, sous prétexte de le protéger, l'exploite commercialement, il professe pour le *Kitai* une haine profonde qui se manifeste par de fréquentes révoltes, et tend de plus en plus à secouer son joug. Il se rend compte, depuis les événements récents de la faiblesse de l'empire

chinois aussi impuissant à le défendre qu'à conserver sur lui une autorité plus nominale que réelle.

Il redoute l'Anglais établi au Cachemire, au Ladak, au Népâl, à Sikhim, en Birmanie, bientôt au Boutan, qui le presse et menace de franchir ses frontières. C'est l'ennemi.

Le Russe, l'*Oros*, lui semble moins étranger. Depuis plus d'un siècle, des relations commerciales, peu importantes à la vérité, se sont établies; le drap moscovite vient sur les marchés du Tibet faire concurrence au *p'roug* national, et l'auréole de respect et d'amour religieux dont ses sujets entourent le Tsar, bien dans les cordes du caractère tibétain, prête au « Grand Empereur blanc » l'aspect divin que ce peuple superstitieux se plaît à attribuer aux dieux incarnés sur la terre pour le bonheur de l'humanité. De plus, par la Sibérie, le Russe voisine en rapports amicaux avec la Mongolie et le Tibet. Une partie importante de la population sibérienne, les Bouriates, est bouddhiste du rite lamaïque et reconnaît l'autorité spirituelle du Dalaï-Lama; nombre d'entre eux viennent faire leurs études théologiques dans les monastères tibétains, et quelques uns même remplissent de hautes fonctions à la cour de Lhasa. S'il doit être un jour absorbé par

l'un de ses voisins, les préférences du Tibet semblent être pour la Russie.

A ce point de vue, l'ambassade actuelle a l'importance caractéristique d'un fait inouï jusqu'à ce jour : jamais, depuis la constitution de sa nationalité sous le sceptre de Srongtsan Gampo, en 630, le Tibet n'a envoyé d'ambassade ailleurs qu'à la Cour de Chine.

Le chef de cette ambassade, le Lharamba Tsanit Khanpo Lama Agouan Dordji, est un Bouriate sibérien. Venu au Tibet à l'âge de vingt ans, il conquit dans les monastères-universités de Lhasa le grade de Lharamba ou Docteur en théologie et eut l'honneur d'être choisi pour l'un des précepteurs du Dalaï-Lama actuellement régnant. A la majorité de ce Pontife, il fut élevé aux dignités de *Khanpo* (titre équivalent à celui de Cardinal et de *Tsanit* ou Membre du Conseil privé.

En 1898, il fit un premier voyage à Saint-Pétersbourg, sans mission officielle, pour s'instruire, disait-il, de la civilisation occidentale ; puis, sur le conseil du prince Oukomski, à qui il avait été recommandé par ses compatriotes Bouriates, vint à Paris où il fit un assez long séjour coupé par une courte visite en Angleterre. Or, il est intéressant de constater que le Musée Guimet fut pour quelque chose dans ce voyage à Paris,

au cours duquel il célébra au Musée un office boudhique auquel plusieurs d'entre vous se rappellent certainement d'avoir assisté, mais ne se doutent peut-être pas que le zélé Lama en a profité pour consacrer au Bouddha la France et Paris en particulier.

Vous vous souvenez, sans doute, qu'en février 1891 et en octobre 1892, trois prêtres japonais avaient déjà célébré au Musée deux cérémonies boudhiques. Rentrés au Japon, MM. Koidzoumi et Hoguen d'un côté et M. Horiou Toki de l'autre, publièrent des comptes-rendus de ces sollennités en constatant le recueillement respectueux des assistants parisiens, et exprimant l'espoir que la semence de bouddhisme qu'ils avaient sémée pourrait peut-être germer et fructifier un jour. Ces récits, je ne sais comment, étaient parvenus à Lhasa, et M. Agouan Dordji avait été chargé de s'enquérir de leur authenticité et de se renseigner sur le « Grand Temple » où s'étaient accomplies ces cérémonies auxquelles la cour pontificale de Lhasa attachait un grand intérêt.

L'année suivante, il revenait à Saint-Pétersbourg, chargé cette fois de faire, avec l'agrément de l'empereur, une tournée pastorale chez les populations bouddhistes du sud-est de la

Russie qui relèvent au point de vue spirituel de l'autorité du Dalaï-Lama.

Enfin, cette année même, il arrivait de nouveau comme chef de l'ambassade qui est en ce moment-ci encore à Saint-Pétersbourg, Rien n'a transpiré des questions soulevées à cette occasion, mais il est à supposer qu'il s'agit d'établir les bases d'un rapprochement commercial avec la Russie qui aurait pour conséquence inévitable l'ouverture plus ou moins complète du Tibet aux étrangers. Cette perspective donne un intérêt d'actualité à un aperçu rapide de l'histoire de ce pays encore si peu connu.

Cette histoire, il ne faut pas nous faire d'illusion, est incertaine, obscure et presque entièrement légendaire en tout ce qui touche réellement le Tibet; elle ne présente quelque garantie que dans les faits rapportés par les historiens chinois et encore seulement en ce qui concerne les relations politiques des deux peuples; car on sait combien les Chinois eux-mêmes sont portés à accepter et présenter comme vérités le merveilleux et la légende. Nous ne pouvons donc faire aucun fond sur les sources indigènes, sauf peut-être en ce qui regarde l'histoire religieuse, à condition, bien entendu, d'en éliminer l'éternel merveilleux et certaines erreurs chronologiques

trop flagrantes dont n'est pas exempt même le célèbre historien du Bouddhisme, Târânâtha, qui vécut de 1573 à 1650 et fut supérieur du monastère Sakya de Kouren.

Les sources chinoises sont plus sérieuses surtout depuis la seconde moitié du dix-septième siècle, époque où le Tibet fut placé sous le protectorat de la Chine. Quant aux écrits des voyageurs et auteurs européens, depuis Guillaume Rubruquis, envoyé par saint Louis en 1253 comme ambassadeur auprès du Grand Khân de Tartarie, jusqu'aux explorateurs de nos jours, ils ont plus de valeur géographique et ethnographique qu'historique, car sur ce dernier point ils ne peuvent guère rapporter que les traditions indigènes ou bien emprunter leurs documents aux Annales de la Chine, quand ce n'est pas tout simplement à la « Description du Tubet », ouvrage chinois composé vers le milieu du dix-huitième siècle, sous le règne de l'empereur K'ièn-long, traduit en russe par le P. Hyacinthe Pitchurinski et dont Klaproth a publié une traduction française revue sur l'original chinois dans les volumes IV et VI du Nouveau Journal Asiatique.

Naturellement, l'histoire légendaire du Tibet a la prétention de remonter jusqu'aux temps de la création du monde, sans se soucier d'ailleurs des

contradictions chronologiques les plus évidentes. Si nous l'en croyons, les premiers habitants du pays, qui avaient pour aïeul un singe, vécurent misérablement sur quelques pics de montagnes émergeant des eaux qui couvraient alors tout le Tibet, jusqu'au moment où touché de leurs souffrances le Bodhisattva Mandjouçri fit écouler ces eaux en leur ouvrant des passages à travers les montagnes qui le séparent de la Chine et de l'Inde. D'autres traditions attribuent cet exploit, ainsi que le mérite d'avoir donné aux Tibétains les premiers éléments de leur civilisation, au Bodhisattva Avalokiteçvara, devenu du reste le patron attitré du Tibet sous le nom de Tchanrési (*Spyan-ras-gzigs*). Vers l'an 900 avant notre ère, le Tibet aurait reçu avec le bouddhisme (on se rappelle que la date la plus éloignée de la mort du Bouddha ne remonte pas au-delà de 478) une civilisation plus avancée et aurait été constitué en royaume par un prince indien, de la famille des Çâkyas, neveu ou peut-être même fils du Bouddha Çâkyamouni, échappé au massacre général des guerriers de sa tribu.

Mais passons sur toute cette série de faits invraisemblables qui ne donnent pas même l'illusion de l'histoire — dont on ne peut retenir comme pouvant avoir quelque réalité que la fon-

dation en 137 avant J.-C., d'un monastère bouddhique bientôt ruiné par les Bonpos — pour arriver au septième siècle de notre ère, à la période qu'on peut dire historique, c'est-à-dire celle à partir de laquelle nous avons le témoignage des historiens chinois, et encore ici l'histoire proprement dite nous est servie par les Tibétains comme un accessoire de l'histoire religieuse et seulement autant qu'elle est nécessaire pour expliquer les faits de cette dernière. Cette période commence vers 630 avec le règne de Srongtsan Gampo, le Loungdzan des Chinois, qui fonda le royaume du Tibet en soumettant et réunissant sous son sceptre les tribus batailleuses jusque-là en guerres continuelles entre elles. A leur tête, il fait en Chine des incursions fréquentes si désastreuses pour l'empire chinois que le grand empereur Taï-tsoung, de la dynastie des T'ang, dût pour obtenir la paix lui accorder la main de sa fille ou de sa nièce, la princesse Wen-tching, avec le titre de prince impérial. Peu de temps auparavant, Srongtsan Gampo avait également épousé la princesse Bhrikoutî, fille d'Ansouvarman, roi du Népal. A partir de ce moment, Srongtsan Gampo se donne la tâche d'initier ses sauvages sujets à la civilisation chinoise; il éta-

blit sa capitale à Lhasa, alors un simple village, et se construit sur le mont Marpori « la montagne rouge » un château qui deviendra plus tard le célèbre Potala (ou Bouddhala). A l'instigation de ses deux femmes, il introduit le bouddhisme dans ses états et envoie dans l'Inde son ministre Thoumi Sambhota chercher des livres et un alphabet propre à rendre le langage tibétain. Enfin il fonde le temple célèbre de Lhaséi-ts'o-K'ang, et les monastères de Labrang et de Garmak'ya.

A partir de ce moment, l'histoire du Tibet n'est guère que celle du bouddhisme et de ses luttes contre les Bonpos, sectateurs de la religion primitive du pays, jusqu'à la grande persécution de Langdarma, arrière-petit-fils de Srong-tsan Gampo, qui, à l'instigation des Bonpos, s'était donné la tâche de détruire le bouddhisme, et mourut pendant une fête, assassiné par un Lama déguisé en sorcier, après seulement trois ans de règne. A partir de cet événement, dont le souvenir est célébré de nos jours encore par des actions de grâces et des réjouissances populaires, le bouddhisme reprend sa marche conquérante et absorbe de plus en plus exclusivement toute l'attention de l'historien. C'est l'époque où la foi et la dévotion prennent tout leur

essor, où le mysticisme le plus exalté règne victorieux et emprunte au tantrisme indien sa magie, sa sorcellerie et son culte démoniaque, où les sectes rivales se multiplient, où d'innombrables monastères couvrent la contrée; mais c'est aussi le moment où la corruption morale, l'avidité des richesses et l'ambition du pouvoir se répandent sans frein parmi les Lamas; l'ère des rivalités et des luttes trop souvent sanglantes de secte à secte et de monastère à monastère.

En 1209, Gengis-Khân conquiert presque sans résistance le Tibet, et soixante ans plus tard, son petit-fils Khoubilaï-khân, devenu empereur de la Chine après la défaite et la destruction de la dynastie des Song, confère au grand Lama de la secte Sakya et à ses successeurs l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel sur tout le Tibet, sans doute dans le but de mettre un terme aux luttes continuelles des monastères. Mais en même temps il maintenait le roi du Tibet à la tête du gouvernement politique, sous la surveillance et la direction du Grand Lama, créant ainsi une dualité de pouvoirs qui engendra des troubles incessants pendant toute la durée de la dynastie des Ming (1378-1640), obligée d'intervenir à tout instant pour faire respecter ou rétablir l'autorité du Grand Lama.

Tel était l'état des choses au commencement du dix-septième siècle lorsque la secte dite orthodoxe des Gélougpas, fondée en 1406 par le grand réformateur Tsong-Kha-pa commençait à rivaliser d'influence avec la secte Sakyapa et les autres sectes dites des Lamas rouges [1]. Son cinquième Grand Lama, Ngavang Lobzang, aussi ambitieux qu'habile politique, entreprit de mettre la suprématie religieuse et civile entre les mains de sa secte. S'étant pris de querelle avec le roi du Tibet, il appela à son aide Gouchi-Khân, chef des Mongols Kochots, qui à la tête d'une puissante armée envahit le Tibet, vainquit le roi, s'empara de tout le pays et en fit hommage à Ngavang Lobzang. Celui-ci n'eut rien de plus pressé que de se faire reconnaître souverain spirituel et temporel par l'empereur de Chine, en 1642, reconnaissance qui fut confirmée de nouveau en 1662. C'est à partir de ce moment que Ngavang Lobzang prit le titre de Rgya-mts'o ou Dalaï-Lama et probablement aussi inventa pour lui et ses successeurs la prétention d'être une incarnation perpétuelle du grand Bodhisattva Tchanrési ou Avalokiteçvara, protecteur attitré du Tibet.

1. A cause de la couleur de leur vêtement; les Gélougpas ont adopté la couleur jaune.

Si cette intervention des Mongols servit l'ambition et les intérêts du Dalaï-Lama, elle eut pour le pays le terrible résultat d'ouvrir l'ère de sanglantes guerres civiles, qui provoquèrent l'intervention des Chinois et la perte de son indépendance : pendant près d'un siècle, en effet, les rois du Tibet s'efforceront de ressaisir le pouvoir et de se délivrer du protectorat chinois. Ces luttes intestines commencent dès la mort de Ngavang Lobzang. Le successeur de Gouchi-Khân, reconnu roi du Tibet au moment de l'élévation de Dalaï-Lama à la souveraineté temporelle, Tsevang Arabdan, dissimule pendant seize ans la vacance du trône pontifical afin de régner sans partage; mais cette audacieuse supercherie finit par se découvrir, et un prince Mongol, Lhazang Khân, se faisant le champion de la loi et de la religion violées, met en déroute l'usurpateur et, avec l'approbation de l'empereur K'ang-hi, fait procéder à l'élection canonique d'un nouveau Dalaï-Lama. La victoire du parti inféodé aux Chinois amena bientôt après l'invasion de la province d'Ou par les hordes des Dzoungars, hostiles à l'influence chinoise, commandées par Tsevang Arabdan, qui, sous le prétexte de rétablir la religion dans ses anciennes formes, prennent d'assaut et pillent Lhasa en 1717 et déposent le

Dalaï-Lama récemment intronisé. A cette nouvelle, l'empereur K'ang-hi fait franchir la frontière à une puissante armée de Mongols et de Mandchoux. Après une vaillante résistance, les Tibétains rebelles sont vaincus, l'ordre est rétabli et le sixième Dalaï-Lama, proclamé par l'empereur, est replacé sur le trône pontifical.

Pour assurer les résultats de cette intervention — qu'on pourrait qualifier de conquête — le gouvernement chinois distribua aux chefs tibétains qui avaient servi sa cause des titres pompeux accompagnés de solides prébendes, et l'un d'eux, nommé P'olonaï, qui s'était signalé par de nombreuses victoires sur les rebelles, reçut avec le titre de roi la charge du gouvernement politique du Tibet. Son fils, Gyourmed Namgyal, hérita de sa charge ; mais, trop ambitieux pour supporter la tutelle chinoise, il levait de nouveau, en 1750, l'étendard de la révolte. Ce fut pour les Chinois l'occasion d'une nouvelle intervention. Gyourmed Namgyal fut vaincu et décapité, et le pouvoir royal fut définitivement aboli au Tibet, ou du moins transporté avec toutes ses prérogatives au Dalaï Lama ; seulement le gouvernement chinois lui imposa comme assistants, auxiliaires et surveillants, un vice-roi portant le titre chinois de *Fou-koue-koung* en mongol *Nomo-*

khân), quatre ministres appelés *Kalons* et toute une hiérarchie administrative de fonctionnaires agréés et rétribués par la Chine, qui, du reste, sert également des pensions royales au Dalaï Lama et au Pantch'en Rinpotch'é. Pour plus de sécurité, tous les actes du gouvernement de Lhasa sont encore surveillés par deux ambassadeurs, ou légats, appelés *Kin-tchai*. A partir de ce moment les Chinois règnent en maîtres au Tibet, et la paix n'est plus troublée que par des révoltes locales tôt réprimées.

Il est à remarquer que c'est à dater de cette époque que le Tibet est fermé aux étrangers et particulièrement aux Européens ; il semble donc que la responsabilité de cette mesure doit incomber tout entière au gouvernement chinois. De ce moment aussi date l'annexion de plusieurs provinces tibétaines, et non les moins riches, au territoire chinois, notamment toute la partie du K'ams située à l'est du Yang-tsé-kiang réunie au Se-tchuen, et celle comprise dans la boucle du Hoang-ho annexée au Kan-sou.

Pendant toute la période que nous venons d'exposer, il semble que le Tibet n'ait jamais eu maille à partir qu'avec la Chine. Cette éventualité paraît fort improbable et le silence gardé sur les démêlés du pays de Bod avec ses autres voisins

doit tenir, sans doute, à l'absence de documents historiques tibétains et à ce que les historiens chinois ont ignoré les faits qui s'accomplissaient loin de leur frontière, ou les ont tenus comme de trop minime importance pour les consigner dans leurs annales tant que le Tibet a joui de quelque indépendance. Depuis lors, par contre, nous avons pour nous renseigner les documents européens.

En 1772, le Râja du Boutan prétendant avoir des droits sur le district de Koutch-Béhar, voisin du Bengale, s'empare sans autre forme de procès du territoire qu'il convoite. Fort malmené par les Anglais, qui eux aussi visaient ce morceau de terre, il appelle à son aide son suzerain, le Dalaï Lama, appel qui amena une intervention diplomatique du gouvernement tibétain qui reconnut les torts de son vással et obtint la paix. C'est à la suite de ces négociations très courtoises que furent tentées les deux ambassades de Bogle, en 1774, et de Turner, en 1783, toutes deux demeurées du reste sans résultats à cause des obstacles accumulés par la diplomatie chinoise.

En 1791, les Ghorkhas du Népâl envahissent le Boutan et s'avancent dans la province de T'sang jusqu'à Tachilounpo qu'ils prennent et

pillent; puis avisés de l'approche d'une armée chinoise de secours, ils se retirent avec leur butin dans leurs montagnes, où les Chinois ne tardent pas à les poursuivre et leur imposent la reconnaissance de la suzeraineté de la Chine et le paiement d'un tribut.

En 1834, c'est sur sa frontière occidentale que le Tibet est attaqué. Goulab-Singh, roi du Cachemire, envahit la province de Ladak, ou Petit Tibet, et s'avance même jusqu'au cœur de Ngari. L'arrivée, tardive comme toujours, d'une forte armée chinoise força le conquérant à rétrograder; mais, il sut cependant maintenir ses positions dans l'Himalâya et conserva le Ladak dont la possession lui fut reconnue par les traités de 1842 et de 1856.

A peu près à la même époque, 1854-1856, la guerre éclatait de nouveau avec le Népâl et cette fois à l'avantage de ce dernier qui, à son tour, imposait un tribut au Tibet et se faisait accorder certains avantages commerciaux, entre autres le droit d'avoir à Lhasa un agent népâlais.

A peu près en même temps, les Anglais s'emparaient de la principauté de Sikhim, dépendance du Tibet, et, en 1865, de la partie du Boutan appelée Douar.

Tandis que ces événements s'accomplissaient

aux frontières, d'autres non moins graves se passaient à l'intérieur. En 1844, la charge de Nomokhân ou vice-roi était occupée par un homme très ambitieux et très habile jouissant d'une grande popularité, même parmi les Lamas, en raison de ses libéralités. Sur ces entrefaites, le Dalaï Lama étant mort, ce Nomokhan fut investi de la régence pendant la minorité de son successeur. Bientôt après l'enfant périt étranglé, dit-on. Un second et un troisième eurent rapidement le même sort : l'un fut écrasé par la chute du plafond de sa chambre, l'autre empoisonné. Comme on venait de pourvoir à la vacance du siège pour la quatrième fois, le supérieur du monastère de Galdan mourut aussi subitement. Ces morts subites si rapprochées parurent suspectes aux ministres, qui les dénoncèrent au gouvernement chinois et, à la suite d'une enquête menée par l'ambassadeur de Chine, le Nomokhan fut arrêté.

Alors une terrible émeute éclata. La foule des partisans du Nomokhan, à la tête desquels s'étaient mis les Lamas du monastère de Séra venus en armes à Lhasa, se rua sur la prison pour délivrer le prisonnier et sur le palais du gouvernement pour s'emparer de l'ambassadeur qui réussit à fuir. L'arrivée d'une importante

force chinoise mit fin à l'émeute et le Nomokhan, qui avait peut-être manqué de courage et de décision au moment où ses partisans étaient maîtres de la situation, fut envoyé en exil dans la Mandchourie.

Mais le branle était donné. Les troubles et les insurrections se succédèrent presque sans interruption, les Lamas eux-mêmes donnant l'exemple du désordre par leurs querelles et leurs luttes à main armée de secte à secte et de monastère à monastère, et de la rébellion par leurs fréquents refus de payer les taxes imposées par le gouvernement chinois. On a pu voir des couvents — tels, par exemple, les lamaseries de Tchong-tien et de Hong-pou, — pousser la résistance jusqu'à se laisser assiéger et prendre d'assaut. On a vu, en 1869, le roi de Lhasa prendre la fuite devant une émeute de la populace menée par les Lamas, et tout bas on murmure que le Dalaï Lama approuve et encourage ces désordres. Il est vrai que, rentré à Lhasa après la mort du principal meneur, un Lama nommé Pétchi, le Nomokhan, pour mettre fin à une nouvelle révolte des grands monastères, fit trancher la tête de tous les supérieurs, mais cet acte de vigueur, qu'on peut qualifier d'excessive, n'a pas amélioré la situation. La

rupture paraît près de se faire entre le pouvoir temporel et le spirituel. De sourdes rumeurs circulent dans la population et parmi le clergé relatives à un conflit près d'éclater entre le Dalaï Lama et le Pantch'en Rinpotch'é. On répand mystérieusement le bruit que le Dalaï Lama en est à sa dernière incarnation et que le Pantch'en Rinpotch'é ne renaîtra plus au Tibet, mais en Mongolie, d'où il reviendra à la tête d'une croisade de fervents bouddhistes expulser l'envahisseur chinois et rétablir la religion dans sa pureté primitive. Qui sait si les graves événements qui s'accomplissent en ce moment en Chine n'auront pas, plus promptement qu'on ne peut le prévoir, leur répercussion au Tibet, et si la Nation Ermite n'est pas à la veille d'ouvrir aux Européens ses portes si longtemps closes par la traditionnelle jalousie du Céleste Empire.

UNE FACE DU PANTHÉISME HINDOU

Les idées des philosophes çivaïtes du IXe *siècle sur la nature du Dieu Suprême et ses relations avec l'Ame humaine, d'après le Çiva Gñāna Siddhiar d'Arunandi Çivālchcārya.*

(12 Janvier 1902)

Il est d'usage courant, vous le savez, de considérer le Panthéisme — tel qu'il est exposé dans le système philosophico-religieux appelé *Védānta* — comme le fondement de la religion actuelle de l'Inde, ou *Hindouisme.* Toutefois cette donnée, vraie dans ses termes généraux, n'est plus complètement exacte quand on étudie la religion indienne dans ses détails, c'est-à-dire dans ses sectes et sous-sectes.

Vous vous rappelez certainement l'exposé

aussi substantiel qu'intéressant que M. Foucher vous a fait ici-même, l'an dernier, des innombrables sectes et petites églises particularistes qui constituent un tout, homogène en apparence seulement, qu'on nomme l'Hindouisme, et qui, en réalité, est plutôt une organisation sociale d'intérêts communs qu'une croyance véritablement unique.

En effet quand l'Hindouisme s'est constitué, probablement en vue de résister au Bouddhisme triomphant, deux courants très dissemblables ont concouru à sa formation :

l'un Āryen, le *Vichnouisme*,

l'autre indigène, et probablement dravidien, le *Çivaïsme*,

et malgré leur association ces deux courants, d'origine essentiellement différente, sont restés foncièrement hostiles, en véritables frères ennemis, chacun gardant et voulant imposer à l'autre son dieu propre, Vichnou ou Çiva, comme Dieu Suprême et représentant unique de l'Ame Universelle.

Dans cet antagonisme de croyances primitives et de races, les Çivaïtes ont toujours été beaucoup plus intransigeants que les Vichnounites; car tandis que ceux-ci admettaient Çiva comme une manifestation supérieure de Vich-

nou et lui donnaient le second rang dans leur trinité, la *Trimourti*, les premiers ont toujours refusé d'accorder à Vichnou une place égale même à celle des *émanations* secondaires ou fils de Çiva, c'est-à-dire Ganéça et Skanda.

Bien plus, on peut dire que les Çivaïtes n'ont jamais adopté complètement le Panthéisme védântin qui fait le fond du Vichnouisme.

Il est intéressant de constater, entre autres faits, que leurs six sectes orthodoxes — Çaivas, Raudras, Ugras, Battas, Jangamas et Pâçupatas —, les deux dernières surtout, ont toujours soutenu la doctrine de la « dualité » (*dvaita*), c'est-à-dire de la distinction de nature entre Dieu et l'univers, contre celle de l' « unité » (*advaita* « non dualité ») ou de l'identité de nature et d'essence de *Paramâtman*, l'Ame Universelle, et de *Jîvâtman*, l'âme particulière individuelle des êtres et des choses, principe intelligent qui anime toute la nature. C'est même là la cause de leur antagonisme avec Çânkarâtchârya, l'adversaire irréductible du bouddhisme et le grand apôtre de l'Hindouisme au VIIIe siècle, qui se disait cependant çivaïte et qu'ils ont renié à cause de ses opinions panthéistes et védântas, notamment sur l'identification de l'esprit divin et de l'esprit humain, et de son refus de recon-

naître la prédominance de Çiva sur Vichnou, qu'il considérait tous deux comme des manifestations du Paramâtman.

Le foyer de l'opposition aux doctrines du Védânta et à celles de Çânkarâtchârya a toujours été et est encore de nos jours (il en existe dit-on, encore cinq) dans les *Çivâttinam*, monastères çivaïtes, fondés dans l'Inde du sud sur le modèle de ceux du bouddhisme, dont les hôtes, appelés *Tâmbirams*, sont astreints au vœu de célibat et consacrent leur vie à l'étude. Presque tous les auteurs des livres çivaïtes sortent de leurs rangs.

En Europe, on tient généralement le Çivaïsme en très médiocre estime parce qu'on ne le connaît guère jusqu'à présent que sous sa forme populaire, toute de superstitions et de pratiques grossières et même immorales, tandis que le Çivaïsme philosophique professe une doctrine morale très élevée, qui sur bien des points peut rivaliser avec celle des religions tenues pour les plus parfaites, en dépit des tendances panthéistes qu'il doit au caractère indien.

Une des sectes du Çivaïsme orthodoxe, la dernière, celle des Pâçupatas, prétend même professer un monothéisme absolu, bien qu'en réalité ses doctrines renferment beaucoup de panthéisme et acceptent les dogmes hindouistes de la mé-

tempsycose (transmigration des âmes) et du Karma. Ce sont les doctrines spéciales à cette secte que nous allons étudier aujourd'hui, d'après le *Çiva Gñâna Siddhiar*, ouvrage que je crois inédit, car la traduction que j'en ai faite il y a quelques années avec M. Sénathi Râja n'a pas encore été publiée.

Le *Çiva Gñâna Siddhiar* est un commentaire, en langue tamoule, du *Çiva Gñânâ Potham,* lui-même traduction tamoule par Markandéya (VIII[e] siècle de notre ère (?)) d'un ouvrage sanscrit, aujourd'hui perdu, attribué à un ancien Sage, nommé Nandi (contemporain, dit-on, de l'auteur du Râmâyana) qui l'aurait enseigné à son disciple Sanatkumara. (Le Çiva Gnâna Potham a été traduit en anglais par le Rév. Henry R. Hoisington et imprimé à Boston en 1854). Son auteur, Arunandi Çivâtchârya, vécut, dit-on, au huitième ou neuvième siècle de notre ère, et était un disciple de Markandéya. Il est fréquemment cité par les écrivains çivaïtes postérieurs.

Les *Pâçupatas* sont ainsi nommés parce qu'ils donnent à leur Dieu suprême, Çiva, le nom de *Paçupati* « Seigneur des créatures » (littéralement « du troupeau ou du bétail »). Suivant leur doctrine les mille-huit autres noms donnés à Çiva par les brâhmanes ne s'appliquent pas à ce

dieu lui-même, mais à des *Murtis*, formes ou manifestations matérielles variées sous lesquelles il se révèle à ses adorateurs selon le degré de leur intelligence et de leur foi.

Les Pâçupatas admettent dans la nature trois principes éternels, *existant par eux-mêmes*, qu'ils désignent collectivement par le nom de *Tripâdârtha* :

Pati « Seigneur, Maître, Dieu;

Paçu, les âmes ou les êtres (littéralement « le bétail ».

Pâça, la matière (littéralement « corde ») qui lie les âmes à l'existence.

Nous allons voir comment ils conçoivent la nature de Çiva, ses rôles de créateur et de destructeur, ses rapports avec l'âme humaine et de quelle manière il se révèle ou se manifeste à ses fervents adorateurs.

Çiva — qu'on nomme aussi *Içvara* « Seigneur » *Iça*, *Içana*, *Hara* — embrasse l'univers tout entier, en est distinct et se confond néanmoins avec lui. « S'étendant sur tout l'univers, distinct de l'univers et cependant confondu avec lui, le pénétrant comme sa lumière, gouvernant en maître avec le sceptre du Karma d'innombrables myriades d'êtres, ne participant pas de la nature des objets des mondes, resplendissant, exempt

d'impuretés, remplissant tout l'espace, tel est Dieu. »

Çiva est invisible, incompréhensible, insaisissable même pour les dieux.

« Il est impossible de déterminer sa nature par comparaison avec les objets du monde ; c'est pourquoi personne ne connaît sa forme. Cependant, écoutez ! Vous pouvez vous faire une idée de son existence et de ses œuvres par la notion du Temps, *Kala*, (qui n'a pas de forme) qui produit, conserve et détruit tous les sept mondes de l'univers. »

Çiva est présent partout,

« Dieu existe en tout et partout, comme le feu dans le bois (puisqu'on peut l'en tirer par friction), le beurre dans le lait, le jus dans le fruit, l'huile dans la graine de sésame. Il accordera sa grâce quel que soit le lieu où on l'adore avec amour. Si ceux qui aspirent à détruire le *malam* (mal absolu) méditent sur Çiva et l'adorent avec l'aide de la grâce éclairante de la Çakti dans leur âme, Çiva apparaîtra dans celle-ci et, de même que le feu agit sur le fer, détruira les entraves du *Pâçam* (la matière), transformera l'âme en sa propre nature, la remplira de l'éclat de sa propre forme et demeurera dans elle. »

Çiva est unique.

« Si l'on demande comment j'ose attribuer les trois fonctions de créateur, conservateur et destructeur à un seul Dieu, alors que les grands sages attribuent ces actes à trois dieux différents, je répondrai que le Dieu de la fleur de lotus (Brahmâ) et Vichnou lui-même ont reçu leur part de puissance (*adikara satti*) de et par la Grâce de Çiva.

« Au temps de la dissolution de l'univers, un seul restera. Si les deux premiers existent, il ne peut pas y avoir de dissolution. Puisque l'indestructible Hara détruit finalement toutes les choses, c'est par Lui et par la vertu de sa grande puissance que la création et la préservation seront rétablies. »

Çiâa est le Dieu unique.

« Les ignorants donnent à Çiva, le nom de *Forme Sainte* comme s'il était l'un des dieux. — Ils ne savent pas que lui seul existe comme *Trimurti*. — Ils ne savent pas comment la Cause Première a pris la forme *Ardha-Nàrî* (l'Androgyne). — Ils ne savent pas que dans l'antiquité sa forme était incompréhensible même pour Brahmâ et Vichnou, et ils ne savent pas pour quelle raison Il prit cette forme. »

« Ne sachant pas que source de toutes les satisfactions Il répartit les satisfactions à tous

les êtres ; — ne sachant pas que, Yogi lui-même, Il donne la science de parvenir au Mukti ; — ne sachant pas que lorsqu'Il est offensé Il inflige des châtiments et pardonne les péchés, tous les fous déraisonnables l'appelent un des dieux. »

« Ils ne savent pas qu'en prenant ses nombreuses formes (Çiva est dépeint sous 25 formes). Il demeure distinct du monde ; — ils ne savent pas que ses nombreuses formes sont engendrées par sa grâce ; — ils ne savent pas que le but de ses actes est de détruire le péché ».

Les Dieux ont la même nature que Çiva.

« Si vous demandez pourquoi on dit que Brahmâ et les quatre autres Dieux opérateurs (Vichnou, Roudra, Sadaçiva et Mahîsoura) ont la même forme que Çiva, c'est parce que la Çaktî qui accomplit les actes de création, etc. se manifeste par leur intermédiaire. Mais si vous demandez ce que devient la Cause Première lorsque ces Dieux opérateurs accomplissent les actes de création, etc., je vous réponds qu'elle est la source de tous, tandis que chacun d'eux s'acquitte d'une fonction distincte. »

Çiva est tous les Dieux.

« Méditant dans son esprit, louant Dieu avec des paroles, récitant des *Mantras* avec des fleurs dans les mains, si un homme adore le Dieu qu'il

préfère et vit en paix en écartant les passions, c'est une conduite méritoire, et Çiva qui est au-dessus de tous les autres Dieux sera en tout lieu l'objet d'un tel culte et lui accordera sa grâce. »

« Quelque soit le Dieu (*Murti*) que vous adorez, Çiva, qui est assis aux côtés d'Oumâ, prendra cette forme et se présentera lui-même. Ces Dieux souffrent la douleur, sont sujets à la naissance et à la mort et même commettent des péchés; mais Celui qui n'est sujet à aucune de ces infirmités recevra votre culte et vous accordera sa grâce. »

« Si, sur cette terre, nous célébrons des *Pujās* (fêtes religieuses) en l'honneur de quelqu'un de ces Dieux, sera-ce lui qui viendra nous récompenser plus tard par le don du ciel? — Puisqu'il n'en est pas ainsi, ces Dieux ont seulement le pouvoir de recevoir notre culte. Tous les Dieux qui résident dans tous les cieux sont soumis au pouvoir d'Içvara. C'est Lui qui nous accorde la récompense de nos actes par sa Çakti. »

Peut-on dire que Çiva a ou n'a pas de formes?

« Les Sages disent que le Dieu Un prend neuf formes, savoir : Çiva, Çakti, Nātha, Vintou, Sadaçiva, Mahêçvara, Roudra, Vichnou, et Brahmà. La première de ces neuf formes est *rūpārūpa* (à la fois forme et pas forme), les quatre autres

sont *arūpa* (invisibles, sans forme), les quatre dernières ont une forme visible, *rūpa.* »

« Quand nous parlons d'un corps de Çiva ayant une certaine forme, nous reconnaissons aussi qu'il existe sans forme. Quand nous parlons de l'Etre sans forme revêtant une forme, nous concevons également sa personne sacrée comme *composée de deux* (c'est-à-dire, avec forme et sans forme). Il revêt ces trois sortes de manifestations par suite de sa grande bonté, afin de détruire ce corps périssable qui est le nôtre. »

« Si vous me demandez de vous dire si la Divinité est absolument sans forme, ou bien si elle possède une forme et pas de forme, ou si elle est douée d'une forme, je réponds que toutes ces trois qualités appartiennent au Dieu unique. »

« Si vous dites que, si la Divinité possédait une forme, elle devrait avoir été façonnée comme nous par un Créateur, et que, s'il lui était possible de prendre une forme par sa propre volonté, tous les êtres devraient pouvoir en faire autant, je réponds qu'il est évident que nous ne pouvons pas de nous-mêmes prendre une forme, et que la Divinité peut le faire quand cela lui plaît, de même que le Yogi et le Siddha ».

« Dites vous que, si la Divinité prend une

forme de la même façon que les Yogis et les Siddhas, elle doit être considérée comme l'un d'eux? Je réponds que les corps de ces Yogis et de ces Siddhas sont tirés de la Māyā, par la grâce de la Divinité. Prétendez-vous que si leurs corps sont tirés de la Māyā, tous les corps y compris celui de la Divinité doivent de même être tirés de la Māyā? je réponds :

« La Māyā est une substance mélangée de *Malam* (impureté) ; le principe d'*Anavam* qui y est attaché empêche l'obtention de l'intelligence parfaite, aussi bien que de la toute-puissance. Or comme la Divinité possède toute science et toute puissance, la forme qu'elle prend n'est pas tirée de la Māyā, mais produite par la Çaktî ».

« Si vous refusez d'admettre cela, en disant que si Dieu prend une forme avec l'aide de la Çaktî, il sera quand même sujet au changement, ce qui met une limite à son éternité, et que, d'un autre côté, si on affirme qu'il est sans forme il ne peut pas posséder le corps *Attuva* (six sortes d'organismes compliqués qui existent dans l'homme et dans l'univers), écoutez-moi, vous qui prétendez être sages! »

« Toutes les choses qui sont dans le monde existent avec ou sans forme. — Une chose ne peut pas se transformer en une autre radicale-

ment différente. — Ainsi, si vous dites que Lui, l'Infiniment intelligent, est exclusivement sans forme, sachez que vous le mettez au rang des objets de l'univers ».

« Il n'est ni dans un état de servitude corporelle, ni dans un état d'affranchissement de cette servitude. — Il n'est pas une substance ; nous le savons. — Il n'a ni commencement ni fin. Il est immesurable. — Nous n'avons donc ni donnée, ni autorité pour décrire la nature de notre Dieu, ou pour dire qu'il existe dans une certaine forme ou qu'il revêtira quelque forme particulière et aucune autre. »

« Comme il possède le pouvoir de faire tout ce qu'il veut, — comme toutes ses œuvres sont pleines de sagesse, — comme la préférence et la répugnance lui sont également étrangères, — il peut prendre n'importe quelle forme par l'immensité de sa grâce ».

« Sa forme est toute de grâce, — les dispositions, les pensées et les sentiments de cette forme sont de grâce, — ses actions sont de grâce — ses mains, ses pieds, tous ses membres sont de grâce, — tous les accessoires nécessaires de cette forme sont de grâce ». Çiva, qu'on ne peut connaître, prend cette forme de grâce, non pour son propre avantage, mais pour le bien des âmes ».

« Ne sachant pas que la forme de Hara est plus grande que tout l'univers, ne sachant pas que l'univers naît de Lui et se dissout en Lui, ne sachant pas qu'Il est la vie de l'univers et que l'univers existe en Lui tous ceux qui ne comprennent pas sa forme disent qu'il est un des objets de l'univers ».

Çiva se manifeste sous des formes multiples sans subir de changement.

« Ainsi qu'un même acteur personnifie sur le théâtre Râvana et d'autres rôles, Dieu prend toutes ces formes sans subir aucun changement dans sa nature. Il prend toutes ces formes avec l'aide de sa Çaktì. La Çaktî demeure unie avec Çiva comme l'aubier d'un arbre avec le cœur. »

« De même que le cristal — lorsqu'il est en contact avec du jaune, du bleu, etc., — prend ces couleurs, de même dans toutes les manifestations de sa Çaktî Dieu, qui est exempt de malam, apparaît dans ces divers états et cependant demeure inchangé. La bienfaisante Çaktî découle de lui, mais Lui ne change pas. »

« Tout l'univers existe dans la forme dualiste de Çiva et de sa Çaktî. Il a créé le mâle et la femelle semblables et cependant dissemblables, et les objets avec leurs qualités et leurs propriétés. Toute cette vie avec ses jouissances est

l'œuvre de la Çaktî. L'ignorant ne comprend pas plus ceci que la nature de la *Pidam* et du *Lingam* — Dans le Mahâlinga-rûpa la Pidam figure la Çaktî et le Lingam Çiva » .

« Çiva existe sans avoir une forme et sans ne pas avoir de forme. — Il ne possède ni intelligence, ni non intelligence. — Il n'accomplit aucun des actes de création, etc. — Il ne pratique ni austérités religieuses ni Yoga et il n'a pas de jouissances. — Quoiqu'il soit dans toutes ces choses, sa nature est distincte de la leur à toutes ! »

Çiva est le créateur de l'univers.

« Puisqu'on voit que tout dans l'univers — qui est compris dans les trois termes il, elle, il (masculin, féminin et neutre) — vit pour un temps, puis meurt, il doit exister une Cause permanente, commencement et fin, éternelle, dégagée de toute impureté et intelligente. »

« De même que toutes sortes de poteries sont faites par le potier avec de l'argile, de même aussi Içа tire tous les objets de la nature de leur cause primordiale, *Mâyâ.* »

Qu'est-ce que la Māyā ?

« Māyā est éternelle, invisible, une, source de l'univers, matérielle, pénètre tout, agit comme une des énergies de Dieu, désigne aux âmes leur

place, leur donne la faculté de ressentir le plaisir et la peine, un corps et des organes, est impure et produit l'illusion. »

« De Māyā naissent Kāla (le temps) Niyati (le destin), et Kala (la lumière). Entre ceux-ci, Kāla, dans ses triples divisions, est la cause de la génération, de la préservation et de la destruction, fixe des limites aux corps et aux mondes, et par la volonté du Seigneur règlemente l'univers. »

Quelles sont les causes de la création et de la destruction ?

« Si vous demandez quel est le but de la Divinité dans ces actes, je réponds que ce sont ses *divertissements* ; qu'ils ont pour but de procurer aux âmes la science et *moukti*, et que ce sont les œuvres de sa grâce pour détruire le *malam*. »

Comment on peut connaître Çiva.

« Au disciple qui l'interrompt par ces mots : — « Puisque Çiva ne peut être compris par aucun des dieux, ni par aucun des moyens (pensée, parole, logique) ci-dessus mentionnés, Il est donc une *non-entité* semblable à une fleur qui croîtrait dans l'*Akaça* (éther, espace céleste) », l'auteur répond :

« Avec l'aide de sa *grâce* vous pouvez apprendre à connaître Çiva par les Âgamas sacrés ; par la raison aussi vous pouvez vous con-

vaincre de son existence; par l'exercice du Jñāna vous pouvez dissiper l'ignorance (avidya), apercevoir Çiva en vous même et être heureux. Par ce moyen vous détruirez l'obscurité qui est la cause de la naissance et jouirez de la béatitude éternelle avec les pieux serviteurs de Çiva. »

« Il faut chercher en soi-même, avec l'aide de la *Pati-Jñāna*, l'Etre suprême qui ne peut être compris par la *Paçu-Jñāna* et obtenir un asile à l'ombre de ses pieds. Si on ne l'a pas fait, mais qu'on reconnaisse que le monde plein de séduction est un mirage et qu'on le fuie, cette condition se présentera d'elle-même. Et de même, si on a prononcé en temps voulu les *cinq lettres sonores*, Çiva entrera dans l'âme et lui accordera sa grâce de façon à la laver de toutes les impuretés. »

« Réfléchissant qu'il n'est ni un des objets visibles, ni le Dieu invisible, si un homme, au cœur ému de dévotion, perd en Lui la conscience de soi-même, Çiva se révèlera dans l'âme comme identique avec elle. Toutes les impuretés disparaitront comme le venin des serpents est détruit par la méditation sur Garouda, et l'âme deviendra pure. »

DÉVOTION DUE A ÇIVA.

« Comme Çiva est le seul qui prenne connaissance des actes, adorer ses pieds avec amour est un acte du plus grand mérite. Toutes les bonnes actions accomplies sans songer à lui sont inefficaces. Les lois données par lui sont les chemins de la vertu. Celui qui n'a point de désirs acceptera votre culte à cause de l'amour qu'il porte aux âmes. Adorez le donc ! »

« Le Dieu Grand reçoit les adorations et accorde sa grâce aux êtres existant dans des formes changeables et dans des formes immuables. Si vous méditez sur Lui dans votre esprit, ce sera une *pujà* (sacrifice) parfaite. Adorez donc avec amour ce Dieu suprême ! »

« Les péchés mêmes de ceux qui adorent avec amour les Pieds de Hara deviendront des mérites, et les actes vertueux de ceux qui ne se portent pas vers lui deviendront des péchés. Le grand sacrifice de Dakcha devient un mal pour lui, tandis que le péché commis par un enfant tourne à son avantage. »

Il a été souvent question, jusqu'ici, de la Grâce de Çiva. Voyons donc quelle est sa nature.

« Si la bonne conduite, la piété, la bonne,

l'exacte observance des rites, l'hospitalité envers les gens vertueux, la justice, les pénitences religieuses, la charité, la politesse, l'adoration du Saint, la véracité, le véritable renoncement au monde, l'empire sur soi-même, la véritable science, le culte rendu suivant les règles prescrites, et autres vertus se rencontrent chez un homme, Çiva lui accordera sa grâce à cause de ces vertus. »

« La grâce de Çiva est sa Çaktī. Sans cette Çaktī de Çiva, on ne peut comprendre Çiva et sans Çiva il n'y a point de Çaktī. Semblable au soleil qui dissipe les ténèbres, Çiva détruit le *malam* par sa grâce et dissipe l'obscurité. »

Nature et forme de la Çakti.

« Si vous soulevez la question de savoir si la Çaktī est une ou bien multiple, je réponds que la Çaktī une agit de façons multiples. — De même que le premier ministre et d'autres remplissent les devoirs du souverain, la Çaktī, demeurant unie à Çiva, octroie aux êtres science et Mukti, suivant la volonté de Çiva ».

« Si vous demandez quelle est la forme de la Çaktī? C'est la pure sagesse. — Et si vous

demandez si le désir et l'action sont renfermés dans la sagesse? on peut dire que les deux premiers agissent à l'unisson avec la dernière. — C'est la *Jñāna-Çaktī* qui est la source de toutes les actions ».

« La Çaktī est une, mais elle prend les trois différentes formes ; *Iccā-Çaktī, Jñāna-Caktī, Kriya-Caktī*. — L'Iccā-Çaktī est l'amour de Çiva pour les êtres ; la Jñāna-Çaktī est la sagesse par laquelle il perçoit ce qui est bon pour les êtres ; la Kriya-Çaktī est celle par laquelle il accomplit toutes ses opérations. »

« La Çaktī aussi est une, quoiqu'elle revête diverses formes, devenant Çaktī pour Çiva, Vintou-Çaktī pour Nātha, Manōu-manī pour Sadaçiva, Mahāçī pour Içvara, Oumā pour Roudra, Lakchmi pour Vichnou, et Varnī pour Brahmā. Quelle que soit la forme que Dieu revêt, elle en prend une correspondante. »

« La Çaktī peut prendre la forme de Nātha et des autres *Tattvas*, de même que Çiva peut devenir Çaktī et les autres tattvas. En réalité, toutes les choses sont de la forme de la Çaktī et de Çiva. La Çaktī est l'énergie de Çiva agissant, et prend des formes diverses suivant sa volonté. »

« Quoi que Çiva donne naissance à la Çaktī et la Çaktī à Çiva, et que de leurs relations mutuelles

tout l'univers soit produit, cependant Çiva est un Brahmacarī et elle, qui a une douce langue, est une vierge. Ceux qui sont devenus Jñānis par une dévotion intense comprendront la nature de ce fait. »

Qu'est-ce que l'ame?

« Ce qu'on appelle l'âme est distinct du corps, mais uni au corps, possède le désir qui souille moralement, la sagesse et l'action, et éprouve le plaisir et la peine comme résultat du Karman. En l'étudiant on découvrira qu'elle passe par le sommeil et les *Pancāvastas.* Sa véritable place est *Duryādida.* »

« Si l'on dit : Quelle est l'utilité d'une âme séparée du corps, car ce n'est pas le corps qui sent? on peut répondre par cette question : le corps a-t-il aucune sensation lorsqu'il est mort? — Si on dit que le corps ne peut pas sentir quand le souffle qui est en lui est parti; dans le sommeil, où le souffle ne quitte pas le corps, il n'y a point de sensation. »

« Si l'on dit que ce sont les sens et non l'âme qui perçoivent les choses; ces cinq sens ne perçoivent rien pendant le sommeil. Si l'on dit que chacun des cinq sens perçoit les objets qui lui

sont appropriés ; chacun de ces cinq sens ne peut comprendre l'autre. Il y a quelque chose qui perçoit les objets au moyen des cinq sens, et c'est l'âme. Les cinq sens ne peuvent pas percevoir par eux-mêmes. »

« Si l'on dit que le *Prāna-vāyu* (souffle vital), qui est en dedans ou hors du corps, comprend les choses et que pendant le sommeil il ne peut pas comprendre à cause de l'absence des Karanas ; alors, si le Prāna-Vāyu est la source de l'entendement, les Karanas ne peuvent pas être absents quand il est présent. C'est l'*ātman* qui fait entrer et sortir le Prāna-vāyu et qui comprend les choses. »

« Si l'on dit que les Antakaranas sont la source de l'entendement, — ils ne peuvent pas se comprendre l'un l'autre. Les quatre Antakaranas (*manas*, esprit, *budhi*, jugement, *cittam*, volîtien, *ahankaram*, conscience du moi,) remplissent des fonctions différentes. C'est l'âme qui prend connaissance de leurs actes, les utilise, met ces facultés internes en relation avec les facultés externes et demeure distincte de toutes ces facultés avec la conscience du moi. »

« Les quatre facultés internes *manas*, *budhi*, *cittam*, *ahankaram* sont intimement unies à l'âme au point de s'identifier avec elle. Ce sont seule-

ment ceux qui tiennent ces quatre antakaranas comme une lampe et comprennent la véritable nature de l'âme de qui on peut dire qu'ils se connaissent eux mêmes. Cette connaissance de soi-même est appelée *Paçu-jñānam*. *Çiva-jñānam* est plus élevé. »

« Ne possédant pas en tant qu'*acit* les propriétés de visibilité et d'invisibilité, mais existant uniformément dans un seul état, son intelligence indestructible étant obscurcie de toute éternité, l'âme existe et porte le nom de *Paçu*. »

« Puisque l'âme acquiert sa science à l'aide des facultés mentales, des objets des sens, des éléments, du temps, du corps, de la logique, des livres et de l'instruction, et puisqu'elle n'a conscience de rien dans son état originel, c'est le Dieu unique qui l'instruit au moyen de ces choses. »

« Ce ne sont pas les facultés mentales, les organes des sens etc, qui produisent la science, mais l'invisible Un qui connaît et a formé ce monde entier et cependant demeure distinct de lui. C'est Lui qui est l'âme des âmes et fait qu'elles comprennent » .

L'AME NE PEUT PAS ÉGALER ÇIVA.

« Si on dit que l'âme elle-même par la posses-

sion du désir, de la sagesse et de l'action deviendra l'égale de Dieu, on peut répondre que le *malam* original de l'âme neutralise ces qualités. — L'âme reçoit ses satisfactions de Çiva proportionnellement à son Karma; mais elle n'a pas le pouvoir d'acquérir par elle-même la science parfaite et le Mukti » .

Union des ames avec Çiva.

« Si vous me demandez comment on peut soutenir la pluralité des existences et l'union de Dieu avec les âmes, tandis que tous les livres sacrés affirment que Dieu seul existe, je répondrai que le *Pati* est absolument *un*. De même que la voyelle *A* anime toutes les autres lettres, de même Çiva est en union avec tout » .

« De même que l'âme est unie avec le corps et ses différents membres, tout en étant distincte d'eux, ainsi Içа s'unit avec les âmes. Les âmes ne peuvent pas devenir Çiva et lui ne peut pas se métamorphoser en âmes. Il existe en union avec elles et cependant distinct d'elles » .

Condition des ames.

« Quand le corps des cinq éléments est mort,

les âmes prennent un Yādanā-sarīram « Corps de sentiment » composé de *Puri-ashtam* et après avoir joui du plaisir et souffert la peine dans le ciel et en enfer, conformément aux ordres du Seigneur, elles sont de nouveau dissoutes dans leurs formes spirituelles propres et entrent dans quelques matrices.

« Une âme peut entrer dans une matrice immédiatement après avoir quitté son corps, ou bien, à cause du poids du péché, gire insensible, comme une pierre et, après l'expiration d'un temps fixé, tomber dans l'effroyable enfer pour y souffrir. Son corps futur dépendra de la nature de son *Karma*.

« De même que les serpents, les animaux ovipares et les *Parakāya-prareser* (adeptes) quittent leur peau, leur écaille et leur corps et s'en vont, ainsi les âmes abandonnent leur *stula-sariram* et entrent au ciel absolument comme on passe inconsciemment de la veille au songe. »

Renaissance des êtres.

« Si on demande pourquoi des êtres qui ont déjà été détruits et réunis à la Divinité subissent de nouveau la naissance (après la dissolution de

l'Univers)? on répondra que c'est à cause du *malam* qui leur est inhérent, et si on objecte que la dissolution les a détruit, on peut dire que les corps seuls périssent, mais que leur élément primordial, Māyā, et les âmes ne périssent pas. La Divinité les crée de nouveau, comme précédemment. »

Le Karma des êtres.

« La possession des biens de ce monde, leur perte, le bonheur, la maladie. la vieillesse, la mort, toutes ces six choses sont déterminées d'avance dans la matrice. Les résultats de cette prédestination sont fatals. La cause de ceci est le précédent Karma. Comprenez bien cela que le corps futur sera en rapport avec le Karma actuel. »

« Si vous dites : le Karma, il est vrai, est accompli par ce corps actuel, mais d'où vient ce corps? Je réponds que le mérite (Ita) ou le démérite (Ahita) du corps précédent est la cause de ce corps actuel. Depuis des siècles sans nombre l'un est la cause de l'autre par une succession régulière, comme l'arbre et la semence le sont l'un pour l'autre.

« Si vous dites : si la rétribution des actes précédents se fait ressentir simultanément avec les

résultats des actions de cette vie, comment les actes du présent peuvent-ils de nouveau produire des conséquences ? On peut répondre que si le bonheur et le malheur sont les effets d'actions antérieures, la continuation des mêmes actions ici-bas produira plus tard des conséquences analogues. On ne peut jouir des fruits d'actions précédentes sans encourir de nouveau du mérite et du démérite. Chaque individu est toujours suivi par son Karma ».

« De même que dans le monde le grain, une fois qu'il a été produit, sert de semences pour l'avenir et de nourriture pour le présent, de même les actes accomplis dans des existences précédentes produisent des résultats dans cette vie et deviennent la racine de notre futur mérite et démérite ».

Nature du Karma.

« Etant lui-même la base du mérite et du démérite, et reproduisant leurs conséquences respectives, jouant son rôle dans le bien et dans le mal, dans le plaisir et dans la peine, existant en tant que l'un des trois *malas* originels de l'âme avant même qu'il soit perçu, le Karma se dresse éternel portant le nom de *Kāmīya-mala* ».

« Les deux sortes de Karma (bon et mauvais) n'ont pas de commencemeut, mais à l'égard de ceux qui les subissent elles ont un commencement et dans ce dernier cas elles ont une fin lorsque leurs fruits sont mangés. S'unissant à la Māyā et pénétrant tous les corps composés de Māyā, se révélant sous divers aspects et restant invisible, le Karma accomplit les décrets de Hara ».

LE KARMA DES AMES.

« Par le moyen du monde, des corps, des nombres, du temps, des effets du Niyati précédent, des actes, etc., les âmes accomplissent leur Karma et en mangent les fruits. Mais ces (choses) ne peuvent pas d'elles-mêmes se réunir aux âmes, et l'âme ne peut pas trouver d'elle-même les moyens d'arriver à ses fins et d'acquérir la possession de ces (choses). Par la grâce de celui qui possède la science infinie, sa Çaktī les réunit les unes aux autres ».

LE KARMA N'EST PAS LA SEULE CAUSE DES RENAISSANCES DIVERSES, ÇIVA EST RÉMUNÉRATEUR.

« L'âme qui ressent le plaisir ou la souffrance

comme résultats du mérite et du démérite a la propriété naturelle de naître et de mourir, de venir et de partir. Hara dispense la rémunération des actes comme le fait pour ses sujets un souverain de la terre. Les corps et les rétributions du Karma ne peuvent pas par eux-mêmes se réunir aux âmes dans la vie future ».

« Le mérite et le démérite sont produits par la pensée, la parole et le corps. Le mérite consiste à faire du bien aux êtres vivants, le démérite à n'en pas faire. — Dieu prend connaissance du mérite et du démérite et nous dispense le bonheur ou la peine selon leur prédominance ».

« Si vous demandez pourquoi Dieu prendrait connaissance du mérite et du démérite puisque le Karma suffit à cet effet, je réponds que c'est à cause de son amour pour les êtres. Il accorde ses faveurs à ceux qui pratiquent l'Ita, il inflige des châtiments à ceux qui commettent l'Ahita ».

« C'est en raison de son amour qu'Içа répartit même les châtiments. Par là il punit les péchés, détruit leur impureté, fait naître l'horreur du péché et apprend à faire le bien. — Tout ce que Dieu fait est toujours dicté par son amour ».

« Le père et la mère réprimandent leurs enfants, les battent de verges, et même les chargent de chaînes quand ils désobéissent à leurs ordres.

En réalité c'est par amour qu'ils agissent ainsi. La colère de Dieu est toujours de cette nature ».

Ainsi que vous avez pu le constater par ces quelques citations, les doctrines philosophiques des Çivaïtes — tout en étant fortement imprégnées de panthéisme — présentent un certain nombre d'analogies curieuses et frappantes avec certaines données du christianisme.

Nous y trouvons même cette conception de la grâce indispensable à la connaissance de Dieu et au salut, qui rappelle d'une manière étrange la doctrine de la grâce nécessaire, de la grâce suffisante et de la grâce efficace qui a provoqué tant de controverses au XVII[e] siècle entre les Thomistes et les Molinistes.

Au premier abord, on pourrait être tenté de les attribuer à des influences chrétiennes, et nombre d'auteurs n'ont pas manqué de le faire. Il faut cependant reconnaître qu'ici l'emprunt est inadmissible puis que, d'une part, le Çiva Gñāna Potham — non seulement selon la tradition des çivaïtes, mais encore d'après ses idées générales — doit être attribué à une époque très ancienne, qui, peut-être, remonterait aussi loin que celle de la composition de la Bhāgavad-Gītā, et que, d'autre part, les principales notions sur Dieu et sa nature,

qui se trouvent dans le Çiva-Gñāna Siddhiar, sont signalées et réfutées dans le cinquième chapitre du Sānkhya-pravacana de Kapila comme opinions hérétiques ayant cours du temps du fondateur de la philosophie Sānkhya, c'est-à-dire plusieurs siècles avant notre ère.

Ici encore nous nous trouvons en présence d'une de ces coïncidences fortuites si difficiles et souvent même impossibles à expliquer.

L'HISTOIRE PRIMITIVE DU JAPON

D'APRÈS LE KODZIKI

VALEUR DE CE LIVRE AU POINT DE VUE HISTORIQUE

---

9 FÉVRIER 1902

Sous son titre à allures historiques, le sujet que nous allons traiter aujourd'hui ne s'écarte pas autant qu'on pourrait peut-être le croire de nos études religieuses habituelles. D'histoire il n'a que le nom. C'est sinon en pleine mythologie, du moins dans une chronique traditionnelle tout aussi merveilleuse et imaginaire que nous allons nous trouver sous prétexte d'histoire ancienne du Japon.

Si cette histoire ne nous est pas encore très familière, ce n'est pas faute de posséder un nombre considérable de livres indigènes préten-

dument historiques, traitant surtout des temps anciens jusqu'à l'institution du Shôgounat, au douzième siècle; mais plutôt parce que la plupart de ces ouvrages n'ont pas été traduits dans les langues européennes à notre portée et ne nous sont connus que par des résumés ou des extraits empruntés aux historiens japonais postérieurs.

Nous avons en première ligne, le *Koudziki*, composé en 620 de notre ère par Shôtokou Taïsshi, ce prince impérial qui renonça au trône pour se consacrer à l'expansion du bouddhisme, importé au Japon par les Coréens en 552, et à qui on attribue également la rédaction d'un code de lois en dix-sept articles appelé *Kempô*;

puis le *Kodziki* qui date de 712;

le *Foudoki* (713), géographie historique dont il ne reste que la partie relative à la province de Hitatchi;

le *Nihon-gi* (720), appelé aussi *Nihon-shòki* et *Yamato-boumi*;

le *Shokou-Nihon-gi* (797);

le *Nihon-koki* (841);

le *Shokou-Nihon-koki* (867);

le *Bountokou-Jitsou-Rokou* (879);

le *Rouidzou-Kokou-shi* (892) du célèbre Mitchizané, déifié par les Shïntoistes sous le nom de *Ten-Mangou*;

le *San-daï-Jitsou-Rokou*, (901);
l'*Adzouma Kagami* (1267;
le *Tokou-shi Yoron* (1710);
le *Daï Nihon-chi* (1715);
le *Nihon Gouaï-shi* (1827);

Sans compter nombre de chroniques qui remplissent la lacune de 1267 à 1710, époque des guerres féodales, et s'étendent ensuite depuis l'avènement de la dynastie shôgounale des Tokougava jusqu'à nos jours;

Si nous avons choisi le *Kodziki* comme sujet de cette causerie, c'est qu'il est le plus ancien de ces documents et le plus dégagé des influences chinoises, et qu'il a chance, par conséquent de nous présenter un tableau plus exact de l'ancien Japon antérieur au huitième siècle. Son prédécesseur, le *Koudziki* de Shôtokou, est en effet totalement perdu, sauf quelques rares citations, si tant est même qu'il ait réellement existé, et les Japonais eux-mèmes condamnent comme apocryphes les quelques fragments que l'on a prétendu en avoir été retrouvés.

Qu'est-ce donc que le Kodziki?

Nous en avons déjà parlé précédemment, ici mème, comme du plus ancien et du plus fidèle document sur la religion nationale des Japonais ou *Shïntô*.

Ce n'est pas à proprement parler un livre d'histoire, mais plutôt un recueil d'anciennes traditions sur la religion et les origines du peuple japonais, et on peut lui appliquer ce que M. Philippe Berger nous disait dimanche dernier de la Genèse biblique, que c'est une tentative d'explication scientifique de l'origine du monde et des hommes.

Composé en 712, date qui peut être admise comme sérieuse vu l'exactitude assez générale de tous les faits consignés dans la littérature japonaise à partir de 602, époque de l'adoption de la chronologie chinoise, et aussi vu la concordance des faits rapportés simultanément dans les chroniques des deux pays.

Son auteur était un noble de la cour impériale nommé *Fouto no Yasoumaro*, et voici dans quelles circonstances les Japonais nous racontent qu'il entreprit la composition de ce précieux ouvrage.

« L'empereur Temmou, (on ne dit pas à quelle époque de son règne) voyant avec chagrin que les récits possédés par les principales familles contenaient beaucoup d'erreurs, résolut de prendre des mesures pour préserver de l'oubli les traditions véritables. C'est pourquoi il fit examiner avec soin, comparer et purger de leurs fautes

ces récits. Or il y avait parmi les gens de sa cour un homme doué d'une mémoire merveilleuse, nommé Hiyéda no Aré, capable de réciter sans erreur le contenu de tout document qui lui soit tombé sous les yeux, et de ne jamais rien oublier de ce qu'il avait entendu. Temmou Tennô prit la peine d'enseigner à cette personne les *traditions originales* et *l'antique langue des premiers siècles*, et de les lui faire répéter jusqu'à ce qu'il les sut complètement par cœur. Avant que cette entreprise fut terminée, — ce qui veut dire sans doute avant que ce recueil de traditions fut écrit, —l'empereur mourut et pendant trente-cinq années la mémoire d'Aré fut seule dépositaire de ce qui reçut plus tard le titre de *Kodziki* ou *Fourou-koto-boumi*, ainsi que le lit Motoori. A la fin de ce laps de temps, l'impératrice Gemmiô ordonna à Yasoumaro de l'écrire sous la dictée d'Aré, ce qui explique comment le manuscrit tout entier fut terminé dans le court espace de quatre mois et demi. »

Les Japonais n'ont jamais mis en doute l'authenticité de ce livre, et les critiques européens, eux-mêmes, ne font pas trop de difficultés à l'admettre sous quelques réserves de détail. Le *Kodziki*, en effet, est composé dans le vieux style japonais et non dans le style chinois, depuis peu

importé au Japon et objet d'un engouement général, comme d'ailleurs tout ce qui vint de Chine à cette époque, jusque et y compris les institutions. On a bien émis et discuté l'hypothèse de la possibilité d'un pastiche littéraire; mais cette hypothèse ne peut guère se soutenir en raison de l'énorme difficulté, sinon de l'impossibilité de pasticher sans défaillance pendant tout le cours d'un ouvrage de cette étendue une langue et un style tombés en désuétude. D'un autre côté, toutes les traditions qu'il rapporte sont conformes à celles que relatent les autres livres historiques, et exposées avec une naïveté qu'on ne retrouve pas ailleurs, ce qui est au moins un indice de sa priorité et de son ingénuité.

A cause même de son style démodé, il fut peu apprécié au moment où il parut. Les lettrés et la masse de la population lui préféraient le Nihongi écrit dans le style et avec les expressions chinoises alors à la mode; mais, par contre, il resta pendant tout le moyen âge entre les mains du clergé shïntôiste comme le livre religieux par excellence et fut imprimé pour la première fois en 1644. Il devint alors en faveur, peut-être en raison des démélés que le Japon eut à cette époque avec la Chine, et jusqu'à nos jours on en fit de nombreuses rééditions.

L'auteur du Kodziki paraît avoir eu la préoccupation de se défendre soigneusement contre l'influence des idées chinoises; mais il l'a subie, cependant, dans l'exposé de la mythologie, dont toute la première partie, c'est-à-dire celle des origines du monde, révèle des emprunts ou une imitation des données taôistes. Et il n'y a rien là qui doive trop nous surprendre si nous nous rappelons que les premiers Chinois sont arrivés au Japon dès l'an 221 avant notre ère, sous le règne de l'empereur Koréi-Tennô. A leur tête se trouvait, dit-on, le sage Djôfoukou, que les Japonais vénèrent comme l'importateur chez eux de la civilisation. Or, fait intéressant à constater, les annales chinoises mentionnent la légende d'une expédition envoyée, à cette même époque, par l'empereur T'sing-Chi-Hoang-ti pour chercher la *plante d'immortalité* qui devait se trouver dans l'île orientale du grand Océan. Aucun membre de cette mission ne reparut en Chine et selon toute probabilité c'étaient là les Chinois qui débarquèrent au Japon sous la conduite de Djôfoukou, et se fixèrent dans ce pays, soit à cause de la difficulté du retour, soit parce qu'ils se souciaient peu de s'exposer à la colère de l'empereur après l'insuccès de leur expédition.

Cinq cent soixante ans plus tard, le sage

Coréen Wani apporta au Japon les quatre Kings (livres sacrés de la Chine) et les œuvres de Confucius.

L'influence de la philosophie, de la littérature et de la civilisation chinoises est bien compréhensible sur un peuple qui sortait à peine de la barbarie, n'avait aucune littérature et ne connaissait pas même l'écriture.

Le Kodziki nous est connu par une traduction française de M. Léon de Rosny et deux traductions anglaises de M. M. E. Satow et Basil Hall Chamberlain [1].

Il s'étend de la création du monde à la mort de l'impératrice Soui-kô (628 de notre ère) et paraît avoir été composé dans le but de rattacher par une filiation divine la dynastie impériale à la Grande Déesse du soleil Amatérassou, et de faire ainsi des empereurs les descendants directs des dieux, situation qui leur crée des droits au respect et à l'obéissance du peuple encore plus imprescriptibles que le droit divin des monarques de l'Europe.

Comme, aujourd'hui, nous ne nous occupons pas de la religion — dont nous vous avons déjà

1. A ces traductions il faut ajouter l'étude magistrale de M. Michel Revon sur le Shintô, parue en 1905 dans la *Revue de l'Hist. des Religions*.

entretenu dans une précédente causerie — nous ne parlerons que de l'histoire mythique du Japon depuis l'établissement du dieu *Sousano-vo-no-Mikoto* à Souga, dans la province d'Idzoumo, jusqu'à l'avènement de Jimmou-Tennô, le premier empereur humain et le fondateur, en 660 de notre ère, de la dynastie impériale qui a régné et règne encore de nos jours, sans interruption, sur le Japon.

Néanmoins, pour la clarté de notre exposition, il est nécessaire de rappeler en quelques mots le récit que fait le Shintô de la création.

Au commencement, alors que tout était encore chaos, il n'existait que le Dieu suprême *Amé-nomi-naka-noushi-no-Kami*. Lassé de sa solitude, il fait naître de son essence deux autres grands dieux, *Taka-mi-mousoubi-no-Kami* et *Kami-mousoubi-no-Kami*. Ensuite, au milieu des flots de l'océan chaotique se condense une masse gélatineuse, qui plus tard deviendra la terre, d'où surgit un scion rouge qui donne naissance à deux nouveaux dieux, *Oumachi-ashi-Kabi-hiko-dji-no Kami* et *Amé-no-toko-tashi-no-Kami*, appelés aussi les « deux essences », c'est-à-dire le *Yang* et le *Yin* [1] principes mâle et femelle de la nature selon la cosmologie des Chinois.

1. En japonais : *In*, *En*.

Sans qu'on nous explique la raison de leur existence ni leur nature, sept couples divins apparaissent, dont je crois inutile de rappeler les noms, sauf ceux des divinités du dernier couple, *Izanagi* et *Izanami*, autres personnifications du *Yin* et du *Yang*, qui sont non pas les créateurs, mais bien les procréateurs du monde, des dieux et des êtres.

C'est sur cette partie de la mythologie japonaise que semble surtout s'être fait sentir l'influence chinoise, taôiste et bouddhiste.

En effet, la trinité ou triade primordiale paraît être une imitation servile de la trinité taôiste des *San-t'sing* « Trois Purs », ou de celle des *San-Koan* « Trois Directeurs du Monde », ou bien encore des deux trinités bouddhiques désignées sous le nom de *San-pao* « les Trois Précieux » ou les « Trois Trésors », c'est-à-dire le Bouddha, la Loi et l'Eglise (*Buddha*, *Dharma*, *Sangha*), et les trois Bouddhas du Passé, du Présent et de l'Avenir, tandis que, ainsi que nous venons de le voir, les deux dieux nés du Scion rouge et Izanagi et Izanami représentent les deux principes éternels origine du monde, *Yang* et *Yin*.

A partir de l'apparition d'Isanagi et d'Izanami la rédaction du *Kodziki* n'a plus aucun rapport avec les traditions chinoises et paraît être entièrement originale, c'est-à-dire japonaise.

Parmi les innombrables dieux et déesses issus de l'union matrimoniale d'Izanagi et d'Izanami, il en est deux qui priment tous les autres en importance, *Ama-terasou Oho-mi-Kami*, déesse du soleil, et *Také-haya Sousa-no-vo-no-Mikoto*. C'est de ce dernier surtout que nous avons à nous occuper.

Sousa-no (c'est ainsi que le nomment habituellement les Japonais) a un caractère mécontent, ombrageux, brutal. Investi par son père de la royauté de l'Océan, il refuse cette part du monde qu'il juge indigne de lui, et se fait exiler sur la terre en punition de ses récriminations. Mais avant il veut rendre visite à sa sœur Amatérasou. Trop connu pour ses violences, il est reçu sans enthousiasme et pour calmer les appréhensions de sa sœur affirme ses sentiments de bonne amitié fraternelle par un serment que les deux dieux conviennent de confirmer en procréant chacun de son côté des enfants. A cet effet, Sousano donne son sabre à sa sœur ; celle-ci le casse en sept morceaux entre ses dents et de ces tronçons sortent sept filles. A son tour elle donne son collier de magatamas à Sousano, qui le broie dans ses dents, et il en naît sept garçons. Aussitôt Sousano et Amatérasou se prennent de querelle Sousano réclamant la paternité des fils

qu'Amatérasou prétend devoir lui appartenir, et les dieux, obligés d'intervenir, attribuent les filles à Sousano et les fils à Amatérasou parce que nés respectivement des objets qui leur appartenaient.

Furieux de cette sentence Sousano se livre à de tels excès que les huit cents myriades de dieux se réunissent pour le chasser du ciel dont l'accès lui est désormais interdit, Il descend donc sur la terre à Tori-Kami, dans le pays d'Idzoumo, et son premier soin est d'explorer son nouveau domaine. La race humaine existait-elle à cette époque ? Le Kodziki est muet sur ce point, peut-être parce que l'existence des hommes était chose de trop minime importance, et il semble que la terre était alors peuplée par des divinités terrestres.

Au cours de son exploration, comme il remontait le cours d'une rivière, Sousano entend tout à coup des plaintes et des gémissements. C'était une famile de dieux terrestres qui se lamentaient d'être obligés le lendemain de livrer leur fille unique, Koushi Inada Himé, en pâture à un terrible dragon à huit têtes et autant de queues. Aussitôt il promet aux parents désolés de mettre à mort le monstre, exploit difficile car ses têtes repoussent à mesure qu'on lui en coupe une.

Sousano se procure huit grands vases d'argile qu'il remplit de *Saké* (alcool de riz) et les dépose sur le bord de la rivière. Attiré par l'odeur du breuvage, le dragon s'enivre et s'endort, et Sousano d'un seul coup tranche ses huit têtes, d'un autre ses huit queues; mais quand il veut éventrer le monstre son sabre se brise sur un corps dur qui n'est autre qu'un sabre divin invincible, grâce auquel il fut désormais victorieux de tous ses ennemis. Selon la tradition, c'est ce sabre, palladium de l'empire, qui est conservé dans le Temple d'Isé.

Après sa victoire sur le dragón, Sousano épouse Koushi Irada Himé et établit définitivement sa résidence dans la province d'Idzoumo, à Souga, où il se construit un merveilleux palais; puis, sans qu'on sache trop comment, son palais se trouve transféré dans le monde souterrain et il devient une sorte de Pluton, de roi des régions infernales.

De son mariage avec Koushi-Inada-Himé, Sousano a eu de nombreux enfants, dont le Kodziki nous énumère avec complaisance les noms et les exploits mythiques, d'ailleurs sans intérêt pour le sujet qui nous occupe; mais son arrière petit-fils, à la huitième génération, *Oho-Koumi-Noushi-no-Kami* « Maître de la grande

terre » (que l'on appelle aussi Oho-na-Moudji-no-Kami « Possesseur d'un grand nom », Ashi-Hara-Shiko-vo-no-Kami « Dieu de la plaine des roseaux », Yatchi-hoko-no-Kami « Dieu des huit mille lances », Outsoubi-Koumi-tama-no-Kami « Dieu de la terre vivante ») est l'objet d'une légende qui mérite d'être résumée.

Il est le cadet de quatre-vingt frères qui, très malveillants pour lui, le traitent en domestique et l'emmènent à Inaba où ils vont solliciter la main de la princesse Ya Kami-Himé. En route Oho-Koumi rencontre un lièvre qui lui prédit qu'il épousera la princesse, et ses frères, furieux de cette prédiction, tentent à plusieurs reprises de le tuer, mais le dieu Oha-ya-biko-no-Kami le protège et l'engage à aller demander conseil à son aïeul Sousano, dont il séduit et épouse la fille, Souséri-Himé, à la grande colère de Sousano, et n'échappe à sa vengeance qu'en se cachant dans un trou de souris; puis, profitant du sommeil de Sousano, Oho-Koumi s'enfuit avec sa femme, en emportant le sabre, l'arc, les flèches et la lyre de son aïeul. Revenu à Inaba, il tue ses quatre-vingt frères, épouse la princesse Yakami-Himé et continue l'acte de la création, interrompu par la mort d'Izanami, notamment la consolidation de la terre.

La terre étant ainsi devenue habitable, la Grande Déesse Amatérasou veut en donner le gouvernement à son fils, Amé-no-oshi-ho-mimi, qui décline cette mission à cause de la turbulence et de la férocité des divinités terrestres.

Les dieux réunis en assemblée générale désignent alors pour le remplacer un autre fils d'Amatérason, Amé-no-ho-ki, qui se laisse séduire par les bonnes grâces d'Oho-Kouni et s'oubliant dans les délices du monde terrestre néglige complètement de s'acquitter de sa fonction. Comme il était resté trois ans sans donner de ses nouvelles, les dieux envoient à sa recherche Amé-vaka-hiko, fils de l'Esprit du ciel. Celui-ci, à son tour, succombe à l'amour et à l'ambition. Il épouse Shita-térou-Himé, fille d'Oho-Kouni, et s'efforce de déposséder son beau-père de l'empire de la terre.

Huit années s'écoulent ainsi. Alors les dieux lui dépêchent le faisan (phénix) Nanaki-mé pour le rappeler à l'ordre. Amé-vaka tue le faisan d'une flèche qui, après avoir traversé l'oiseau, va frapper à la porte du palais des dieux. Les dieux la rejettent sur la terre où elle va tuer Amé-vaka pendant son sommeil.

Il fallait pourtant que force restât aux décisions de l'aréopage divin. Deux autres dieux sont

désignés pour aller rétablir le bon ordre sur la terre, Také-mika-dzou-tchi-no-Kami et Tori-bouné-no-Kami. Ils somment Oho-kouni de se soumettre aux ordres des grands dieux et, sur le conseil de ses deux fils, celui-ci abdique et se retire dans un palais édifié sur le rivage de Tagishi, dans le pays d'Idzoumo. Les deux messagers divins remontent alors au ciel, apportant la nouvelle de la soumission et de la pacification du Japon.

De nouveau Amatérasou veut confier le gouvernement du Japon ainsi pacifié à son fils Amé-no-oshi-ho-mimi. Nouveau refus de celui-ci qui, malgré tout, redoute de se rencontrer avec les sauvages divinités du sol et fait désigner à sa place le dernier de ses fils, *Hiko-ho-no-ni-nigi.* Le nouveau souverain descend du ciel accompagné d'un dieu terrestre, Sarouta-biko-no-Kami, venu tout exprès pour lui servir de guide et l'aider de ses conseils, et d'une nombreuse escorte céleste. Il choisit pour résidence la contrée de Himouka puis, pour se faire bien venir et se créer des attaches dans le pays, il épouse les deux filles du dieu de la Grande Montagne, Oho-yama-tsou-mi-no-Kami. Toutefois trouvant l'aînée trop laide il la répudie, ce qui lui attire une terrible malédiction d'Oho-yama cause, de nos jours

encore, de la briéveté de la vie des empereurs.

De ce mariage, Hiko-ho-no-ni-nigi eut deux fils : *Ho-dèri-no-Mikotò et Ho-vori-no-Mikotò*[1]. Au premier il donna l'empire de la mer, et au second le royaume des montagnes. Inconstants d'esprit, ni l'un ni l'autre ne sont contents de leur lot et bientôt ils échangent leurs domaines; sans grands avantages, du reste, car Hodéri est un aussi médiocre chasseur que Hovori un mauvais pêcheur, et ce dernier ne tarde pas à perdre l'hameçon que lui avait confié son frère. Pour le retrouver, il va rendre visite au dieu de l'Océan, dont il épouse la fille, Toyo-tama-Himé, et qui ordonne une inspection de la bouche de tous les poissons de son empire afin de découvrir le précieux hameçon. On le trouve enfin dans le gosier du Tahi (dorade). Rentré en possession de cet engin, Hovori revient sur la terre ferme, et, mettant à profit les bons conseils du dieu de l'Océan, contraint son frère Hodéri à lui céder l'empire du monde, c'est-à-dire, bien entendu, du Japon.

Hovori meurt à l'âge de 580 ans, et son fils, *Ama-tsou-hi-saka-hiko-nagisa-také-ou-gaya-fouki-ahédzou-no-Mikotô*, épouse sa tante

1. Le titre de *Mikotô* désigne les souverains d'origine céleste, et celui de *Tennô* les empereurs terrestres.

maternelle, Tama-yori-Himé dont il a quatre fils : *Itsou-sé-no-Mikotô*, *Ina-hi-no-Mikoto*, *Mi-kè-nou-no-Mikotô*, et *Kamou-yamato-Iharé-biko-no-Mikotô*, plus connu sous le nom de *Jimmou-Tennô*.

Inahi et Mikénou meurent jeunes (on voit que nous approchons des temps historiques) et les deux autres frères, Itsousé et Iharé-biko, étroitement unis établissent leur résidence dans le palais de Takatchiko. Animés d'une égale ambition, ils résolvent de faire la conquête du Japon et se dirigent vers l'Orient (on ne dit pas si c'est par terre ou par mer ; mais la tradition les fait venir par mer). Ils soumettent tout d'abord Ousa-tsou-hiko, roi du pays de Toyo ; puis, renforcés par l'alliance du dieu terrestre Savo-né-tsou-hiko, remportent sur Naga-tsoumé-hiko, roi de Tomi, une grande victoire chèrement achetée par la mort d'Itsousé.

Demeuré seul, Iharé-biko poursuit néanmoins sa conquête avec l'appui des dieux, qui lui font remettre un sabre céleste invincible par un homme du pays de Koumanou, et lui envoient une grue géante pour l'aider à triompher des divinités sauvages de la contrée.

Après avoir vaincu et soumis les dieux (*Kamis*) Nihé-motsou-no-ko, Oui-hika et Iha-ochi-vakou-

no-ko, conquis le pays d'Ouda (?) sur les deux frères Oukashi, et contraint à se soumettre le prince Nigi-hayabi, Iharé-biko s'attaque aux divinités sauvages du sol, les tue pour la plupart et force les autres à reconnaître son autorité souveraine. Désormais il règne sans contestations sur l'empire conquis et pacifié par ses victoires sur les hommes et les dieux, et établit le siège de son gouvernement dans le Yamato, où il se fait construire le château de Kashi-bara au pied du mont Ou-né-hi. Enfin, Iharé-biko, que l'on appellera désormais Jimmou Tennô, meurt à l'âge de 137 ans, en 585 avant notre ère, et est enseveli sur le sommet du mont Ou-né-hi.

Ici s'arrête l'histoire primitive, ou mythique du Japon pour faire place à la période généralement acceptée comme historique.

Ici aussi s'arrête notre tâche.

Remarquons, toutefois, en ce qui regarde les successeurs, dits historiques, de Jimmou-Tennô que des huit premiers,

Soui-séi-Tennô (581),
Annéi-Tennô (548),
Itokou-Tennô (510),
Kôshô-Tennô (475),
Koan-Tennô (392),

Koréi-Tennô (290),
Kogen-Tennô (214),
Kai-koua-Tennô (157),
le Kodziki donne seulement les noms, ceux de leurs femmes, leur descendance, leur âge à leur mort, et le lieu de leur sépulture. Il faut arriver à Soudjin-Tennô (97 ans avant notre ère) pour rencontrer le récit de faits nationaux ayant réellement un caractère historique.

Remarquons encore que tous les empereurs mentionnés dans ce livre reçoivent le titre de souverain céleste qui était celui des souverains divins de la période mythique.

Et maintenant, si nous faisons le bilan de cette antique tradition, que nous montre-t-elle ?

A partir de Sousa-no-vo-no-Mikotô, des dieux sans raison d'être, qu'on ne peut considérer ni comme des déifications de personnages réels, rois ou chefs de clans, ni comme des personnifications de phénomènes ou d'idées, purement imaginaires, descendent sur la terre pour s'y tailler un royaume en combattant et subjuguant les dieux terrestres, qui ne sont très probablement que les chefs des tribus indigènes, combats fabuleux que l'on ne peut pas même dire mythiques, puisqu'on ne voit pas à quels phéno-

mènes le mythe pourrait se rapporter. Le mot *Kami* « en haut, élevé » ne peut nous venir en aide, car il s'applique aussi bien aux princes ou chefs qu'aux dieux.

Si nous consultons le Kodziki au point de vue ethnographique, nous n'y trouvons aucun renseignement sur l'origine même du peuple japonais, Tout ce que nous pouvons en conclure, c'est que le Japon a été conquis par une peuplade étrangère sur des autochtones qu'on nomme *Ebisou* « barbares ». Ces derniers étaient-ils les ancêtres des Aïnos actuels ? Les envahisseurs venus de l'ouest étaient-ils des Coréens, des Chinois, des Malais ou des Polynésiens ? La question reste en suspens et ce n'est certes pas le Kodziki — pas plus d'ailleurs qu'aucun des livres historiques de l'ancien Japon — qui nous aidera à la résoudre.

En résumé, je crois pouvoir répéter, sans crainte d'être trop sérieusement contredit, l'opinion que j'émettais au commencement de cette séance, c'est-à-dire que le Kodziki a été composé pour réunir et autoriser un certain nombre d'antiques traditions populaires enfantines et souvent contradictoires, dans le but de créer la généalogie divine de la famille impériale et de la rattacher par une filiation ininterrompue à la seule

véritablement grande divinité nationale du Japon, Amatérasou, la brillante personnification du soleil.

LE MOUVEMENT RELIGIEUX

DANS L'INDE MODERNE

Le déisme hindou et les Brahma-Samadjs. — La renaissance du Bouddhisme dans l'Inde.

23 MARS 1902

Quand on considère l'état de stagnation, au point de vue politique, social et industriel, où l'Inde est restée depuis des siècles, insensible — en apparence au moins — aux progrès faits autour d'elle, subissant passivement le contact de ses envahisseurs grecs, musulmans, arabes et mogols, ainsi que plus tard des Européens, on est tout naturellement tenté de supposer qu'en ce qui concerne la religion elle est de même demeurée figée dans les dogmes étroits de l'Hin-

douisme, telle que nous l'apercevons dans les Pourānas, telle, à peu de choses près, que l'ont vue Mégasthène et les historiens ou géographes grecs sous les successeurs d'Alexandre le Grand.

Une pareille appréciation superficielle serait entièrement erronée.

Si par l'effet du climat de leur pays, par l'indolence de leur caractère, la modicité de leurs besoins, les Indiens se sont désintéressés en partie du mouvement universel d'évolution des peuples, s'ils sont volontairement ou inconsciemment restés enserrés dans leurs préjugés, leur institution étouffante des castes, et leur soumission passive aux gouvernements établis, il est loin d'en être de même en ce qui touche la religion, ou plus exactement la philosophie religieuse.

A cet égard, l'Indien n'a rien perdu de ses merveilleuses facultés primitives, et dans le demi-sommeil de la méditation extatique qui lui est chère, il est resté le penseur profond, subtil, souvent osé, qui, mille ans peut-être avant notre ère, se risquait aux hardiesses presque athées des Oupanichads. Nous en avons la preuve dans les nombreuses sectes souvent éphémères qui ont jeté un instant quelque éclat, puis sont disparues suivant dans la tombe de l'oubli la mort du

maître, momentanément écouté et célèbre, qui leur avait prêté le prestige de sa réputation et de sa parole éloquente; mais qui, quelquefois aussi, sont demeurées vivantes, et ont pu se perpétuer jusqu'à nos jours, soit en raison de l'élévation des idées qu'elles ont émises, soit à cause de l'utilité pratique des réformes rituelles et sociales dont elles ont pris l'initiative, soit encore, il faut bien l'avouer, par leurs complaisances pour les pires superstitions populaires, par leurs pratiques de sorcellerie et de magie, et par l'attrait de rites licencieux.

C'est à cette fécondité admirable d'imagination philosophique, mais souvent aussi dévoyée, que l'Inde a dû la doctrine à envolées sublimes du Védānta, les erreurs dégradantes du Tantrisme, du culte des Çaktīs, son dogme de la Bhaktī, dévotion et foi aveugles, et de la Sattî ou de la grâce divine.

C'est ainsi que se développe, à partir du huitième siècle de notre ère et peut-être même plus tôt, cette curieuse évolution du panthéisme monothéiste, fondée sur l'antique conception du Dieu suprême, Ame universelle, qui aboutit à la création, chez les Çivaïtes, de la secte des Pāçoupatas, chez les Vichnouites, de celles des Rāmānoujas, des Madhvas, des Vallabhas ou Gosains,

des Tchaitanyas, des Rāmānandis, ces derniers pouvant être à juste titre considérés comme de véritables déistes.

En général, les idées étrangères semblent avoir eu peu de prise sur l'esprit indien ; à la longue, cependant, elles ont exercé une influence latente, mais néanmoins sérieuse. Il serait, par exemple, difficile de nier l'action de l'Islamisme dans le développement des conceptions monothéistes (bien que toujours fortement imprégnées de panthéisme), dans l'opposition à l'idolâtrie, et la lutte contre la loi des castes. Cette influence se manifeste d'une façon indéniable dans les sectes des Kabir-Panthis (fin du xv[e] siècle), des Sikhs (fin du xv[e] siècle) et des Sātnamīs (milieu du xviii[e] siècle), qui sont cependant restées absolument hindoues.

Toutefois, sauf les Sikhs, ces sectes n'ont pas eu le courage de rejeter complètement le système des Castes : elles se contentent de n'en pas tenir compte au point de vue du recrutement de leurs adeptes. Elles avaient, du reste, été précédées dans cette voie par plusieurs sectes anciennes du Çivaïsme et du Vichnouisme — celle de Tchaitanya entre autres — et bien plus anciennement encore par les bouddhistes. Si néfaste, en effet, que soit la tyrannie de la caste au

point de vue du progrès social, les réformateurs les plus audacieux hésitent à y toucher, défendue qu'elle est par trop de préjugés religieux et sociaux, et aussi parce qu'elle est encore la seule base solide sur laquelle repose la société indienne.

Après ce que M. Foucher vous en a dit, ici même, l'année dernière, il n'y a pas lieu de vous refaire l'histoire de cette institution, peut-être trente fois séculaire, qui depuis sa formation a présidé aux destinées de la nation indienne : il suffira de vous rappeler que la Caste, qui jadis ne comprenait que les quatre classes des Brâhmanes, des Kchatryas, des Vaiçyas et des Çoudras, s'est fractionnée à l'infini, par suite sans doute de l'accession des indigènes Anāryens dans la famille āryenne, et que, à mesure qu'elle se fractionnait, les préjugés et les coutumes qui séparent l'une de l'autre les diverses classes de la population, sont devenues de plus en plus rigoureux et inviolables. Emiéttée suivant les occupations héréditaires de ses membres, la Caste est devenue une sorte de syndicat de naissance, une corporation qui englobe l'individu depuis sa naissance jusqu'à sa mort, et dont il ne peut sortir qu'en devenant un parya, un être méprisé, abandonné, réduit à l'isolement absolu.

L'homme qui a perdu sa caste n'a plus aucun droit à l'héritage de ses parents. Ses amis, ses parents, sa femme et ses enfants même ne peuvent l'approcher sans contracter une souillure qui les réduirait à la même condition. C'est un mort vivant.

Mais laissons là cette digression et revenons aux influences étrangères qui ont pu s'exercer sur l'Hindouisme.

Le christianisme, qui a pénétré dans l'Inde au commencement du seizième siècle, a fait peu de conversions malgré le zèle de ses missionnaires, catholiques en majeure partie. Chez les classes éclairées, qualifiées *Dvija* « deux fois né » selon le terme consacré, il s'est heurté à une résistance dédaigneuse basée sur son insuffisance philosophique (les théologiens et philosophes indiens sont passés maîtres dans l'art de disserter à perte de vue sur des pointes d'aiguilles et méprisent profondément les adversaires incapables de les suivre et de les vaincre dans ces joutes subtiles) ; dans les milieux populaires il a trouvé contre lui d'invincibles préjugés religieux et sociaux; particulièrement l'institution de la caste, plus intransigeante peut-être encore parmi les classes inférieures qu'au sommet de la société, car le converti au christianisme, cessant

d'être Hindou, perd sa caste, et l'on sait quelles sont les conséquences terribles de cette déchéance; enfin les esprits audacieux, avides de réformes, lui reprochent ses images comme pratiques d'idolâtrie et la trop grande ressemblance de ses dogmes avec ceux de l'hindouisme et du bouddhisme.

Malgré tout, cependant, il n'a pas été sans exercer une action sérieuse sur l'évolution religieuse depuis le commencement du XIX[e] siècle, influence surtout protestante et due en grande partie à la domination anglaise, aux collèges et autres institutions d'enseignement créées dans les grands centres de population.

Sauf les Sikhs, chez qui les persécutions des empereurs mogols transformèrent la question religieuse en question de race, et qui ont maintenu l'intégrité de leurs dogmes jusqu'à nos jours, toutes les sectes hindoues prétendues réformées, écloses du quatorzième au dix-huitième siècle perdirent avec le temps leur importance et se réduisirent à de petites congrégations isolées, sans influence, qui tendaient de plus en plus à rentrer dans le courant de l'Hindouisme. Il faut arriver au commencement du XIX[e] siècle pour voir de nouveau se prononcer une tentative de réforme, en vue de purifier l'Hindouisme, avec

la secte des Swāmi-Nārāyana. Cette secte, fondée en 1805 à Ahmédabad par un brâhmane nommé Sahadjānanda, enseigne un monothéisme presque absolu représenté par le culte unique de Vichnou, Dieu suprême, sous sa forme de Krichna. Elle donne une importance primordiale à la pureté morale, interdit l'adoration des idoles, proscrit les images et les sacrifices d'animanx, mais demeure entièrement hindoue par son attachement à la caste et par son particularisme intransigeant.

C'est à peu près à la même époque que se manifeste le mouvement religieux et social dont j'ai en vue de vous entretenir, dans lequel on peut voir une certaine influence chrétienne, sous des dehors hindouistes, à la vérité ; mouvement sérieux et peut-être plein d'avenir qui se révèle et s'affirme par la création des associations religieuses nommées Brāhma-Samādjs.

L'illustre promoteur de cette réforme, *Ram Mohun Roy*, naquit en 1774 à Rādhānagar, dans le district de Murchidābād. Fils d'un brâhmane de haut rang et brâhmane lui-même il fut élevé dans la plus orthodoxe doctrine vichnouite ; mais en dépit de cette éducation et des exemples paternels, il fut de bonne heure révolté par les pratiques idolâtriques accomplies sous ses yeux,

et à seize ans composait un opuscule remarqué « Contre idolâtrie de toutes les religions », qui lui valut d'être exilé de sa famille indignée de ses opinions hétérodoxes et subversives. Il mit à profit ses années d'exil pour aller apprendre à Bénarès le persan et l'arabe, et dans les collèges anglais l'hébreu, le grec et le latin, afin de pouvoir étudier les différentes religions dans leurs langues originales.

En 1804, la mort de son père, bientôt suivie de celle de ses deux frères, le met en possession d'une grande fortune et lui permet d'exprimer ses opinions avec plus de liberté. Cependant il se garde bien de prétendre fonder une religion nouvelle et de rien faire ou dire qui put l'exposer à être exclu de sa caste, ce qui l'aurait privé de sa fortune et lui aurait enlevé toute autorité : il se pose seulement en réformateur se proposant de ramener l'Hindouisme à la pureté et à la simplicité primitive des Védas et des Oupanichads.

En butte, malgré toute sa prudence, à l'hostilité des brâhmanes, ses concitoyens, il quitte sa ville natale en 1814 et va s'établir à Calcutta, où il fonde l'*Ātmiya-Sabha*, ou société d'Amélioration spirituelle, bientôt dissoute à cause de l'opposition violente des brâhmanes.

Sans se décourager, il persévère dans ses

efforts pour améliorer la condition morale et matérielle de ses compatriotes et les délivrer de leurs pratiques idolâtriques et de leurs superstitions, traduit en bengali les Védas et les Oupanichards afin de mettre leurs doctrines à la portée de tous, et publie en 1820 une traduction dans la même langue des » Préceptes de Jésus », pour lequel il ne cache pas une profonde admiration. Mais si grande qu'elle fût, cette admiration ne l'empêcha pas de demeurer toujours foncièrement hindou. Jamais il ne voulut admettre le dogme chrétien de la Trinité, où il voyait une conception polythéiste. Jamais il n'abjura la caste, qui faisait en partie sa force par l'autorité qu'elle lui donnait comme brâhmane.

En 1828, s'étant lié d'amitié avec le Révérend W. Adam, de l'Eglise Protestante Unitarienne, il assiste avec ses amis à ses sermons, ce qui lui suggère l'idée d'organiser le samedi soir des réunions religieuses consacrées à la récitation de textes védiques, à la lecture de passages des Oupanichads, à des sermons et à des chants d'hymnes, sur le modèle des services protestants.

Ce fut là l'origine de la première Eglise Déiste indienne.

Enfin, le 23 janvier 1830, il crée l'Eglise Unitarienne Hindoue appelée *Brâhma-Sabhâ*, *Brah-*

mîya-Samâdj et *Brâhma-Samâdj* (on sait que Brahma, neutre, est le Dieu suprême, existant par lui-même, éternel, infini, omniscient, origine de tout ce qui existe, en un mot l'Ame Universelle). Néanmoins il se défend toujours d'avoir voulu fonder une nouvelle religion ; son seul but est de créer un centre commun où Hindous, Musulmans et Chrétiens puissent prier ensemble le Dieu unique.

Mais la religion n'absorbe pas exclusivement Ram Mohun Roy. Il se préoccupe aussi de l'amélioration de la condition du peuple, en particulier des femmes, et mène une vigoureuse campagne contre l'immolation des femmes sur le bûcher funéraire de leurs maris, ou *Sati*, campagne couronnée par le vote du Parlement anglais qui interdit en 1829 cette barbare coutume.

Sur ces entrefaites, l'empereur détrôné de Dehli chargea Ram Mohun Roy d'aller en Angleterre défendre ses droits devant le Parlement, et lui conféra à cette occasion le titre de Rāja. C'est au cours de cette mission que Ram Mohun Roy mourut à Bristol en 1833.

La mort de Ram Mohum Roy arrêta un moment les progrès du Brāhma-Samādj malgré les efforts de ses amis et successeurs Dwārkānāth Tāgore, et Rāma-tchandra Vidyābāgich.

Debendranāt Tāgore, fils de Dvārkānāth, fonda en 1839 une nouvelle société appelée *Tattva-Bodhini-Sabhâ*, ou Société pour la recherche de la vérité, qu'il fusionna en 1859 avec le Brāhma-Samādj devenu définitivement l'Eglise Déiste indienne dont les dogmes peuvent se résumer en ces trois formules :

Croyance en un seul Dieu, existant par lui-même, éternel, intelligent, infini, omniscient, créateur du monde.

Le bonheur et le salut ne peuvent s'obtenir que par son culte.

Ce culte consiste à l'aimer et accomplir les actes qu'il prescrit.

En réalité le but du Brāhma Samādj est de purifier et non de détruire l'ancien brāhmanisme des Védas.

Tandis que le Brahma-Samādj se maintenait ainsi péniblement sans faire grand progrès, un jeune brāhmane vichnouite, Késhab Chander Sen, né en 1838, poussé par les mêmes idées de pureté de la religion et de dégoût pour l'idolâtrie, vint en 1858 se joindre au Brahma-Samādj et lui donna une puissante impulsion. Elevé à l'anglaise, imbu d'idées très avancées, il s'accommodait mal de la prudence de ses prédécessesrs à la tête de la Société ; il poussa à l'abandon du

Cordon Sacré, insigne de la caste qu'il voulait faire renier, et à la réforme des çrāddhas ou cérémonies funéraires, et des rites pratiqués lors de la naissance, de l'imposition d'un nom, et de l'initiation. Au point de vue social, son programme comprenait surtout l'amélioration de l'éducation des femmes, l'interdiction des mariages d'enfants, la faculté de se remarier accordée aux veuves, et l'interdiction de la polygamie. Mais Keshab Chander Sen montrait dès lors des tendances chrétiennes et semblait plutôt s'efforcer de détruire l'antique croyance védique que de la réformer, et ces tendances ne tardèrent pas à lui susciter des difficultés et une opposition que son caractère entier ne put longtemps supporter.

Aussi se sépare-t-il du Brahma-Samādj pour fonder avec quelques amis, en 1866, une nouvelle Eglise Déiste sous le nom de *Brāhma-Samādj de l'Inde* avec l'espoir d'attirer dans son sein et d'unifier ainsi tous les autres Brahma-Samādjs établis dans plusieurs contrées de l'Inde, et le premier temple de cette nouvelle secte fut inauguré au mois d'Août 1869. Là encore ses tendances chrétiennes de plus en plus affirmées (il est l'auteur d'un livre intitulé, « L'Inde demande qui est Jésus ») et plus encore

son autoritarisme rendirent sa situation intenable, et se séparant bruyamment du Brahma Samādj de l'Inde, il fonda en 1881 *l'Eglise de la Nouvelle Dispensation* qui devait réunir dans la même foi les disciples de Moïse, de Jésus, de Bouddha, de Confucius, de Zoroastre, de Mahomet, de Nānak et les diverses branches de la religion hindoue.

Keshab Chander Sen mourut le 8 Janvier 1884.

Un autre brāhmane, Dayā-Nanda Sarasvati (mort en 1881), adversaire de l'idolâtrie, du panthéisme et du polythéisme, mais aussi des tendances chrétiennes, avait à la même époque fondé une société du même genre, *l'Ārya-Samādj*, Eglise réformée de l'Hindouisme, basée sur les pures doctrines védiques, sur laquelle nous manquons de données précises.

Comme vous le voyez, c'est une sérieuse activité religieuse qui s'est manifestée dans l'Inde au cours du siècle dernier et elle ne paraît pas près de se ralentir. Malgré l'opposition qui fut faite à Mozumdār, le successeur de Késhab Chander Sen à la tête du Brahma-Samādj et les dissensions qui ont déchiré cette société, le mouvement de réformes s'est continué avec peut-être moins d'unité, mais avec une ardeur égale. Des Brahma-Samādjs se sont fondés dans presque tous les centres indiens de quelque importance;

seulement ils sont indépendants et professent chacun des doctrines particulières. Leur tendance générale est un retour marqué vers un Hindouisme réformé d'allures vichnouites, dont les grandes lignes se résument dans les principes suivants :

Croyance en un Dieu unique, éternel, créateur;

abolition des sacrifices d'animaux;

abolition des castes;

amélioration du sort et de l'éducation des femmes;

interdiction des mariages d'enfants;

protestation contre le célibat obligatoire des veuves;

admissions des femmes à participer aux offices religieux, où elles assistent dans des galeries fermées par des grillages.

Le Bouddhisme, chassé de l'Inde au XIe siècle par le regain d'autorité du Brāhmanisme transformé en Hindouisme, n'y avait plus d'autre asile que l'île de Ceylan, où il s'est maintenu jusqu'à nos jours, sans faire parler de lui. Cependant les pèlerins bouddhistes de Birmanie, du Siam, du Boutan et même de la Mongolie, continuaient à venir visiter les lieux saints de leur religion, surtout Bouddha-Gāyā où, suivant la tradition,

Çākyamouni parvint à l'état de Bouddha au pied du figuier sacré *Bô*, arbre de science, et où s'élève un stūpa commémoratif de ce grand événement, restauré par les soins du gouvernement birman en 1835, 1878, 1874, et par le gouvernement anglais en 1884.

Le Bouddhisme lui aussi profite de ce mouvement religieux qui agite actuellement l'Inde.

L'instrument principal de sa Renaissance est le grand Prêtre du temple du Sumana-Kūta ou Pic d'Adam, nommé Sumangala, patriarche de l'Eglise du Sud ou Hinayāna, qui jouit d'une grande réputation de sainteté et de savoir. Il sut fort habilement profiter de l'intérêt suscité dans le monde européen par les travaux des Indianistes tels que Burnouf, Hodgson, Wassilieff, et de nos jours Rhys Davids, Oldenberg et Sénart, et aussi de l'appui, on peut dire providentielle, que lui fournit l'éclosion dans l'Inde de la société Théosophique qui y a remis en honneur les antiques dogmes bouddhiques.

Actuellement Ceylan est devenu le centre d'un mouvement bouddhiste intense. Les Bouddhistes de tous les pays y viennent étudier et parmi eux les Japonais surtout se signalent par leur activité. Ce mouvement n'a pas tardé à gagner l'Inde. A Calcutta s'est fondée la Mahā-Bodhi-

Society pour la propagation du bouddhisme, et l'on sait la place honorable que ses représentants ont tenue au Congrès des religions réuni en 1893 à Chicago.

Ainsi qu'on peut le constater par cet exposé forcément incomplet, il existe en ce moment dans le pays une sérieuse et intéressante effervescence religieuse. Et pour en revenir aux Brahma-Samādjs nous devons constater qu'alors qu'ils étaient à peine 200 en 1880, ils ont aujourd'hui des ramifications dans l'Inde entière et des centres de réunion dans toutes les villes principales. Pour le moment, il ne paraît pas y avoir entre eux d'autre unité que le désir de la réforme de l'Hindouisme sur le terrain de la pureté de la morale, de la croyance en un Dieu unique, de la destruction de l'idolâtrie, de l'abolition des sacrifices sanglants et du préjugé des castes.

A l'avenir de décider du résultat définitif de ce mouvement que nous nous plaisons à constater comme un indice heureux du réveil de l'Inde.

LA DÉLÉGATION FRANÇAISE

EN PERSE

Résultats de ses travaux. — Les fouilles de Suze.
Le Code d'Hammourabi.

(7 DÉCEMBRE 1902)

Un évènement d'une grande importance et d'une haute portée scientifique et archéologique s'est accompli depuis la clôture de nos conférences du printemps dernier, l'Exposition au Grand Palais des Champs-Elysés des merveilleux résultats des travaux exécutés par la Délégation française en Perse, pendant les années 1897 à 1902.

Tous, certainement, vous avez visité et admiré cette étonnante exposition, aussi n'ai-je pas la prétention de vous la décrire en détail, de

vous en faire une sorte de catalogue, mais seulement d'appeler votre attention sur quelques points particulièrement intéressants des découvertes de nos intrépides pionniers et sur la lumière toute nouvelle qu'elles jettent sur cette antique civilisation chaldéenne qui précéda et inspira probablement celle de la Grèce et de tout notre occident et peut peut-être rivaliser d'ancienneté avec celle de l'Egypte, si même elle n'en a pas été le point de départ.

Je n'ai pas besoin de vous rappeler les travaux entrepris depuis les premières années du siècle dernier en vue de retrouver les traces de ces grandes cités que furent, à l'aurore de la civilisation, Babylone et Ninîve. Tous vous connaissez les résultats des explorations des Botha, Layard et de Sarzec, et vous les trouverez d'ailleurs, bien mieux exposés que je ne pourrais le faire, dans les relations et les rapports publiés par ces dévoués serviteurs de la science.

Mais à cette époque tout l'intérêt s'est porté exclusivement sur la région de l'ancienne Mésopotamie, et la Perse est restée en dehors de cet effort de recherches archéologiques, peut-être à cause des difficultés presque insurmontables opposée aux explorateurs par son gouvernement et plus encore par sa population. Vous savez au

prix de quelles fatigues et de quels dangers M. et Mme Dieulafoy, ont pu découvrir le palais de Darius et rapporter les précieux spécimens exposés au Louvre, et M. de Morgan mener à bien ses fouilles dans les nécropoles du Louristan.

Cette regrettable lacune scientifique a été comblée par le traité du 12 Mai 1895 autorisant le Gouvernement Français à faire exécuter sur le territoire persan des fouilles dont les résultats seraient acquis à nos Musées, et en 1897 une mission permanente fut instituée à cet effet sous le titre de Délégation archéologique française en Perse, avec pour chef un archéologue qui s'était déjà signalé par ses fouilles des tumuli du Louristan (1889-1891) et par ses nombreuses découvertes en Egypte, alors qu'il y remplissait les fonctions de Directeur des Antiquités, M. Jacques de Morgan. Trois ans plus tard, le 11 août 1900, un nouveau traité assurait à la France le monopole exclusif et perpétuel des fouilles dans toute l'étendue de l'empire de Perse.

La ville de Suze, ou de son antique nom indigène *Chouchân la Superbe*, ancienne capitale de ce royaume d'Elam qui fut pendant au moins trois mille ans le rival, tantôt heureux, tantôt vaincu, de ceux de Babylone et d'Assyrie, ruinée et dévastée par Assourbanipal vers 655 avant

notre ère, puis un moment rendue à sa splendeur par le choix qu'en firent les rois de Perse de la dynastie des Achéménides pour leur résidence d'hiver, était tout indiquée comme premier champ d'exploration. C'est là, en effet, que fut exhumé le merveilleux palais de Darius lors des fouilles heureuses de M. et Mme Dieulafoy, et tout promettait une riche moisson aux explorateurs sur le sol d'une cité dont son vainqueur, Assourbanipal, célébrait en ces termes dithyrambiques la richesse et la puissance.

« J'ai pris la grande ville de Chouchân, le siège de leurs grandes divinités, le sanctuaire des oracles..... Je suis entré dans ses palais et m'y suis reposé avec orgueil, j'ai ouvert leurs trésors, j'ai pris l'argent, l'or, leurs trésors, leurs richesses, tous ces biens que le premier roi d'Elam et les rois qui l'avaient suivi avaient réunis, et sur lesquels aucun ennemi n'avait encore mis la main, je m'en suis emparé comme d'un butin...... Lingots d'argent et d'or, trésors et richesses du pays des Soumirs et des Akkads et du pays de Kar-Douniach, tout ce que le premier roi d'Elam et ceux qui l'ont suivi avait réuni et rapporté dans le pays d'Elam.... de bronze.... pierres brillantes splendides et précieuses, trésors de la royauté, que les premiers rois

d'Akkad et Chamachchoumoukin lui-mème avaient, en témoignage d'alliance donnés au pays d'Elam, riches vètements du trésor royal, armes de guerre pour servir dans les combats et appropriées à ses mains, ameublements de son palais, tout ce qu'il renfermait et qui avait servi pour s'asseoir et se reposer, pour manger et pour boire, pour verser, pour oindre, pesants chariots de guerre enrichis d'ornements de bronze et de peintures, chevaux, bêtes de charge dont les harnais étaient d'or et d'argent, j'ai tout emporté au pays d'Assour.

« J'ai détruit la tour de la ville de Chouchân dont la base était en marbre; j'ai renversé son faîte qui était d'airain brillant. J'ai envoyé tous les dieux et toutes les déesses, avec leurs richesses, leurs trésors, leurs pompeux appareils.... trente-deux statues de roi en argent, en or, en bronze et en marbre provenant des villes de Chouchān, de Madaktou, de Khouradi, la statue d'Oummanigach fils d'Oumbadaro, la statue d'Itar Makhounté, la statue de Khalousi, la statue de Tammaritou le second.... J'ai emporté au pays d'Assour. J'ai brisé les taureaux et les lions ailés fixés aux portes des palais du pays d'Elam et qui jusque là n'avaient pas été touchés, je les ai retournés....

Leurs forêts dans lesquelles personne n'avait encore pénétré, dont les limites n'avaient pas été franchies, mes guerriers les envahirent, admirant leurs retraites, et les livrèrent aux flammes. Les mausolées de leurs rois, les anciens et les nouveaux, qui n'avaient pas craint Assour et Istar mes seigneurs, et qui étaient opposés aux rois mes pères, je les ai renversés, je les ai détruits, je les ai brûlés au soleil. J'ai emmené leurs ossements au pays d'Assour, j'ai laissé leurs mânes sans refuge. Je les privai d'aliments et de libations. Pendant une marche d'un mois et vingt-cinq jours, j'ai ravagé les provinces d'Elam, j'ai répandu sur elles la destruction, la servitude et la famine. Les filles des rois, les épouses des rois, les familles des premiers et des derniers rois d'Elam, les préfets des provinces et les gouverneurs des villes....... tous les pionniers et les ouvriers, gens, hommes, femmes, les grands et les petits, les chevaux, les mulets, les ânes, les bœufs, les moutons, j'ai tout emmené au pays d'Assour..... La poussière de la ville de Chouchān, de la ville de Madaktou, de la ville de Haltmach et le reste de leurs villes, j'ai tout emporté au pays d'Assour. Pendant un mois et un jour, j'ai balayé le pays d'Elam dans toute son éten-

due. De la voix des hommes, du passage des bœufs et des moutons, du son de joyeuse musique je privai ses campagnes. J'ai laissé venir les animaux sauvages, les serpents, les bêtes du désert et les gazelles [1] ».

En lisant ce document, on pourrait se figurer qu'Assourbanipal n'avait rien laissé derrière lui au milieu des ruines de Suze. Heureusement qu'il n'en est rien et si méthodiquement menée que fut cette dévastation il ne put emporter au pays d'Assour les ruines de Chouchān la Superbe et même nombre de monuments qui ont sans doute échappé à son vandalisme pour des raisons inconnues, trésors précieux d'une antiquité et d'une civilisation merveilleuse qui ne trouvent de rivale qu'en Egypte.

Le terrain où s'éleva jadis la florissante cité de Suze est accidenté de plusieurs *tells*, collines ou monticules, les uns naturels, les autres formés par des apports successifs d'édifices ruinés et de débris de toutes sortes. C'est dans un de ces tells, dit du palais, que fut découvert le monument dont vous avez vu des parties importantes et la restitution au Musée du Louvre. De

1. J. de Morgan : *Histoire de d'Elam d'après les matériaux fournis par les fouilles de Suze.*

premières fouilles exécutées dans la partie de Suze appelée Ville royale fournirent des poteries, des briques vernissées, des statuettes du type déjà connu des Achéménides et des Sassanides; mais ce n'était pas là ce que recherchait M. de Morgan qui ambitionnait de découvrir les vestiges de la Suze primitive, de l'époque des anciens rois de l'Elam, et il supposa que, plus que partout ailleurs, il aurait chance de les rencontrer dans le tell dit de la Citadelle, monticule de 38 mètres de hauteur, et de 450 mètres de longueur sur une largeur de 250 mètres, ainsi nommé parce qu'il est couronné des ruines d'une forteresse de l'époque achéménide. C'était bien là, en effet, le site principal de la ville primitive, ainsi que le révélèrent bientôt les puits de sondage et les galeries de fouilles. Comme l'avait prévu M. de Morgan, le tell de la citadelle était bien un monticule d'apport constitué par des couches superposées de terres rapportées, de débris de toutes sortes et de ruines allant de l'époque préhistorique, à la base, à celle des Sassanides au sommet.

Si le temps ne nous était mesuré, il serait intéressant de suivre pas à pas les investigations menées prudemment au moyen de puits, de tranchées à ciel ouvert et de véritables galeries

de mine, mais cela nous mênerait trop loin et pour aujourd'hui il faut nous contenter d'un inventaire très restreint de quelques uns des trésors archéologiques mis à jour par les fouilles.

Les objets d'art sont rares, ce qui s'explique par la destruction et le pillage méthodique de Suze par l'armée d'Assourbanipal. Ils consistent en fragments de poteries à décors polychromes, de briques en terre cuite vernissée attribuables aux époques achéménide et sassanide, de fragments de statuettes de bronze, d'ivoire et de terre cuite du type babylonien et assyrien bien connu, de chapiteaux de colonnes représentant soit des taureaux soit des fleurs de lotus de style égyptien, et des antéfixes grecs et gréco-persans. On a découvert cependant quelques pièces remarquables échappées par on ne sait quel miracle aux dévastations et aux pillages successifs que la ville dut subir depuis Assourbanipal jusqu'à la chute de la dynastie sassanide, entre autres une colonne de bronze entièrement recouverte d'inscriptions, un magnifique bas-relief et un morceau de table à offrandes aussi en bronze, un poids de même matière qu'une inscription grecque désigne comme ayant été consacré en ex-voto au temple de Delphes. Mais par dessus tout, le monument le plus précieux

est une stèle de grès jaune de 2 mètres de hauteur, sur un mètre quarante de largeur commémorant la victoire de Naram-Sin, roi d'Agané vers 3850, sur le peuple des Louloubi. Le roi est figuré escaladant, à la tête de son armée, une montagne au sommet de laquelle l'ennemi se retranche, et à côté de l'inscription qui célèbre cet exploit, une autre plus récente nous apprend que cette stéle à été enlevée à Sippar, ville du Nord de la Babylonie et apportée à Suze au XIe siècle par le roi d'Elam Choutrouk-Nakhkhounté. Enfin n'oublions pas le sarcophage et les bijoux d'une princesse sassanide.

Mais c'est au point de vue épigraphique que la moisson a été le plus fructueuse. On a trouvé un grand nombre de ces tablettes de terre crue ou cuite qui servaient de livres chez les Babyloniens et les Assyriens, malheureusement la plupart sont écrites dans une langue qu'il n'a pas encore été possible de déchiffrer ; d'autres portent des fragments des récits bien connus de la création et du déluge. Nos archéologues ont aussi rapporté des charretées de briques inscrites ayant servi à la construction des temples et des palais, sur lesquelles on a pu lire quelques noms de divinités

pour la plupart déjà connus ; mais surtout ces briques sont précieuses par leur richesse en documents épigraphiques de tout premier intérêt au point de vue de l'histoire de l'Elam. Leurs inscriptions nous fournissent toute une série du noms de rois cités à propos de la construction ou de la restauration de temples, et dans ce dernier cas elle nous rappellent souvent le nom de souverain fondateur du temple en même temps que celui du restaurateur. On a pu reconstituer ainsi une longue liste de rois de l'Elam et de *Patésis*, ou princes gouverneurs de Suze, s'étendant peut-être de 4000 à 650 avant notre ère.

J'ai encore à vous dire un mot de deux monuments dont l'intérêt capital surpasse celui de tout le reste des monuments découverts.

Le premier est un obélisque de diorite sur lequel est gravé en langue sémitique un contrat passé par le roi Man-Ichtousou, monarque babylonien qui vécut entre 4000 et 3000 avant J. C., où se trouvent stipulés les droits et les devoirs de l'acheteur et du vendeur, la condition des serfs attachés à la terre, le régime des cultures et des eaux et nombre d'autres prescriptious équitables.

Le second, et de beaucoup le plus important à tous les points de vue, est un bloc cylindro-conique de diorite sur lequel est gravé le plus

ancien code connu, édicté par Hammourabi, roi de Babylone vers 2000 avant J.-C., et sans doute apporté à Suze par un des conquérants Elamites.

J'ai eu la bonne chance d'avoir la primeur de cette précieuse découverte, car je me trouvais auprès de M. de Morgan lorsqu'il reçut la photographie de ce monument découvert après son départ de Suze pour rentrer à Paris.

C'est un code civil et criminel formulé en sentences claires et brèves et empreint d'un remarquable caractère de justice qui, en même temps que les prescriptions légales, nous fournit des renseignements précieux sur les mœurs, les coutumes et les institutions de ce temps si reculé. Ce code, qui comprend 282 articles, est certainement une codification des anciennes lois babyloniennes antérieures au règne de Hammourabi. Il promulgue des peines contre le meurtre, les coups et blessures, la sorcellerie, le vol considéré à des degrés divers, contre l'intimidation et la corruption des témoins, et la prévarication des juges.

« Si, en justice, quelqu'un a proféré contre les témoins des injures, sans justifier les propos qu'il a tenus, quand il s'agit d'une cause capitale, il est digne de mort. »

« S'il a adressé aux témoins du blé ou de l'argent, il encourt la même peine. »

« Si un juge a prononcé un jugement, rendu un arrêt par acte scellé, et si ensuite il a annulé sa sentence, il comparaîtra pour cette cassation, et il acquittera douze fois la revendication qui faisait le fond du débat, il sera destitué de la charge et ne pourra plus siéger avec les juges. »

Notre code établit aussi les peines et indemnités relatives à la responsabilité des médecins, vétérinaires, architectes, bateliers, et règle la condition, les émoluments, les apanages incessibles des officiers du roi, la culture des terres, les relations commerciales, les dettes, poursuites contre les débiteurs, les contrats de dépôt, l'organisation de la famille, le mariage, la dot, les successions, les adoptions, voire même les débits de boisson.

Comme on le voit, ce code prévoit et réglemente tous les cas qui peuvent se présenter dans une société déjà très civilisée et, à part quelques prescriptions depuis longtemps sorties de nos mœurs, telles que la peine du talion, il serait presque encore applicable de nos jours. Nous y relevons deux faits remarquables pour l'époque de sa composition : l'absence de castes et l'égalité de tous devant la loi. Enfin nous devons cons-

tater que si Hammourabi le met sous la protection des dieux qui en assureront le respect, contrairement à l'usage des autres législateurs de l'antiquité il donne à son œuvre un caractère purement social et ne revendique pas pour elle l'autorité d'une révélation divine.

Tels sont les magnifiques résultats des premières fouilles de M. de Morgan. Il nous sont garants de ce que l'avenir réserve aux efforts de l'habile et intrépide explorateur qui est déjà reparti pour continuer son œuvre.

COMPARAISONS DE QUELQUES MYTHES
RELATIFS
A LA NAISSANCE DES DIEUX, DES HÉROS
ET DES
FONDATEURS DE RELIGIONS

(1er FÉVRIER 1903)

Il est impossible d'étudier tant soit peu sérieusement l'histoire des religions sans être frappé de l'existence de certains mythes qui se rencontrent similaires, presque identiques quant au fond, non seulement chez des nations de l'antiquité très différentes de race, de langage, de mœurs et de civilisation, séparées par des distances et des obstacles tels qu'ils semble déraisonnable de supposer que des relations aient jamais pu exister entre elles, mais même chez des peuples de nos jours encore à l'état sauvage.

Les partisans de la théorie de l'unité d'origine de la race humaine y voient la preuve indiscutable d'une tradition ou révélation primitive commune à toutes ses branches, modifiée ou dénaturée au cours des siècles par des causes et des influences diverses : caractère des groupes ethniques, climat, conditions spéciales d'existence, degré de civilisation, migration, invasions, relations commerciales, etc. D'autres expliquent ces similitudes par *l'unité de nature* de l'esprit humain qui, indépendamment de toute question de race, arrive à des conceptions analogues lorsqu'il se trouve dans des conditions identiques de développement moral et de civilisation matérielle. Cette dernière explication doit se compléter, à notre avis, par l'intervention d'un autre facteur, les relations directes ou indirectes de peuple à peuple, si invraisemblable que cela puisse paraître de prime abord : qui oserait affirmer aujourd'hui que, pendant les milliers d'années de son existence, la merveilleuse civilisation de l'Egypte n'a pas exercé une influence pénétrante sur les peuplades du continent africain; que l'Amérique n'a jamais été en communication avec l'Asie avant l'invasion des conquérants européens; que l'Océanie n'a pas pu constituer jadis un immense continent, sinon

relié à l'Asie du moins assez proche pour qu'il y ait eu entre elles certaines relations?

Parmi ces mythes similaires, les plus universels sont ceux qui ont rapport à la naissance des Dieux et des Héros, aux événements miraculeux qui l'accompagnent et aux dangers de toute nature qui menacent les divins nouveau-nés. Ce sont eux que nous allons tenter de rapprocher et de comparer, si vous le voulez bien, en nous en tenant pour aujourd'hui aux traditions de l'ancien monde civilisé, qui nous offrent une base plus solide et plus certaine que celles des peuples sauvages.

Les découvertes récentes de la science préhistorique ont démontré que l'habitant primitif de notre globe, l'homme de l'époque paléolithique dont on retrouve les restes dans les abris sous roches et les cavernes, devait être inférieur, au point de vue matériel et par conséquent aussi intellectuel, aux sauvages les plus grossiers que l'on connaisse de nos jours. Or si, comme l'expérience le prouve, le sauvage est incapable de concevoir la notion de l'abstrait et de l'infini, à plus forte raison devait-il en être ainsi de notre ancêtre préhistorique et nous sommes forcés d'admettre que, même ou surtout dans le domaine du surnaturel, il a dû procéder, par

notions concrètes avant de s'élever à l'abstraction, si rudimentaire qu'on la suppose, que comporte l'idée de l'être divin. Lorsque, dégagé du vague sentiment de terreur et d'admiration qui lui a suggéré l'existence d'êtres supérieurs à lui, plus ou moins matériels et puissants, causes ou régulateurs des phénomènes de la nature, cet homme primitif a voulu se les représenter et les décrire, ne possédant pas la notion de l'immatérialité, il a dû fatalement revêtir ces êtres d'une forme semblable à celle qu'il avait journellement sous les yeux, leur attribuer des corps, des organes, des pensées et des passions analogues à ceux des êtres animés, mais plus grands et plus parfaits, de manière à répondre à l'idée qu'il se faisait de leur puissance surhumaine. Les idées d'infini et d'éternité lui échappant, il n'a pu concevoir ces êtres ou ces Dieux comme éternels et s'est ingénié à découvrir et expliquer leur nature et leur origine : il se les représentait semblables à lui-même et devait naturellement leur prêter une nature similaire à la sienne, à quelques nuances près. Or, l'homme naissant de parents, il devait en être de même des dieux. De là la conception d'un couple primordial mâle et femelle, père et mère des dieux et naturellement aussi des hommes.

De toutes les religions de l'antiquité, trois seulement ont échappé à cette conception enfantine : celle des Assyro-Babyloniens où les dieux sont d'abord des esprits plus malfaisants que bons et où le couple Apasôn « le profond, l'abîme » et Mummu Tiamtu « le chaos océanique », père et mère de tout ce qui existe, ne surgit qu'assez tard ; celles des Irâniens et des Hébreux ; nous devons constater d'ailleurs que ces deux dernières ne présentent pas un caractère aussi primitif que les autres.

Impuissants à aller plus loin dans la voie de la recherche des origines, les primitifs admettent généralement au début l'existence antérieure à tout de ce couple, sans la discuter ; ce n'est que lorsque le raisonnement, on pourrait dire le sens philosophique, commence à se développer chez eux qu'ils essayent de l'expliquer, comme Hésiode par la préexistence d'un autre couple, celui-là éternel, l'Erèbe et la Nuit, ou comme le Sânkhya des Indiens par l'action inconsciente de l'esprit, Pouroucha, et de la matière, Prakriti, tous deux indestructibles et éternels.

Presque partout où se rencontre le mythe, le couple primordial de parents est constitué par le Ciel et la Terre.

En Égypte, c'est le dieu-terre, Neb, et la

déesse-ciel, Nout, qui dans un embrassement fécond, enfantent les dieux et les êtres; c'est aussi comme fruits de mariages que naissent Imhotep, fils de Ptah, Horus, fils d'Osiris, Chons, fils d'Ammon, pour continuer l'œuvre interrompue de leurs pères.

En Grèce, nous rencontrons d'abord le couple primitif Ouranos « le Ciel » et Gæa « la Terre », nés de l'Erèbe et de la Nuit, qui enfantent Kronos et les Titans, qui rappellent d'une manière si frappante les Asouras de l'Inde, eux aussi frères des dieux qu'ils combattent pour s'emparer du ciel ; puis à leur tour Kronos et Rhéa (l'élément aqueux et non la terre) procréent Zeus, Poséidôn et Hadès, les trois souverains du ciel, des eaux et des régions infernales ; Zeus enfin, par ses unions illégitimes avec des nymphes ou de simples mortelles, sera le père d'Apollon, d'Artémis, d'Hermès et d'Héraclès.

Plus primitive que celle de la Grèce, la mythologie de l'Inde védique est aussi plus vague. Bien qu'on les dise père et mère de tout ce qui existe dans l'univers, le couple de Dyôs « le ciel » et de Prithivî « la terre », tient dans le Rig-Véda une place peu importante qui semble indiquer que c'est déjà un mythe vieilli et suranné. Quant aux grands dieux, qui devraient être

les fils de ce premier couple, tantôt ils semblent avoir surgi spontanément, tantôt ce sont les fils sans père d'Âditi (la libre, l'espace et peut-être la libation), tantôt on paraît en faire de simples manifestations d'Agni, le dieu du feu, le seul qui soit dit *né de lui-même* et éternel. Ces incohérences n'ont d'ailleurs rien pour nous étonner si nous nous souvenons que le Rig-Véda, pas plus que les autres Védas, n'est à proprement parler un monument mythologique, mais un livre de rituel et de liturgie concernant l'acte le plus important de la religion, c'est-à-dire l'accomplissement du sacrifice, et que les dieux invoqués dans ses hymnes personnifient presque exclusivement les éléments de ce sacrifice [1]. Ce n'est que tardivement, alors que leur rôle primitif était méconnu ou oublié, qu'on en a fait les représentants des phénomènes naturels.

Par contre, plus tard, quand la raison développée ne se contenta plus de ces données indécises dont le sens antique lui échappait, quand l'anthropomorphisme des dieux s'est accentué et que la mythologie se précisa, nous

1. A. Bergaigne, *La Religion védique;* P. Regnaud, *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce.*

voyons naître, dans les Brâhmañas, le mythe de Pradjâpatì « le générateur » qui, d'abord seul et pris du désir de se multiplier, d'une moitié de son propre corps crée la déesse Vâtch (la parole) et engendre en elle les Dévas, les Asouras et tous les autres êtres, y compris les animaux, se substituant ainsi au couple védique primordial, oublié ou détrôné. Puis, quand s'est précisé le rôle panthéiste d'Ame universelle de ce dieu, une nouvelle légende se forme qui attribue les fonctions de créateur et de générateur au couple constitué par Brahmâ, sorti de l'œuf d'or déposé par Pradjâpati au sein de l'océan chaotique, et Sarasvatì, née elle aussi du corps de Brahmâ comme Vâtch de l'essence de Pradjâpati. Il est à remarquer que Pradjâpati et Brahmâ sont conçus tous deux comme primitivement androgynes.

C'est sous cette dernière forme, Brahmâ et Sarasvatî, que le mythe du couple primordial générateur est passé dans la mythologie pourânique, base de l'Hindouisme actuel, avec parfois cette variante qu'au lieu d'enfanter tous les dieux, Brahmâ et Sarasvatî se contentent d'engendrer Vírâdj qui, uni à Çataroupâ, devient le père des Dévas et des hommes [1].

1. G. Strély, *Loi de Manou*.

En Chine, le mythe de la création se présente de la manière la plus nette et la moins déguisée, sous la forme du mariage du ciel, T'ien, et de la terre Héou-t'ou, qui enfantent les grands dieux du soleil, de la lune, des étoiles, des montagnes et des eaux, et cette idée simpliste est tellement ancrée dans la croyance du peuple chinois qu'aujourd'hui encore l'Esprit du Ciel et l'Esprit de la Terre sont adorés comme les parents originels de l'humanité non seulement par la masse ignorante du vulgaire, mais dans les grandes cérémonies solennelles du culte impérial, où l'Empereur lui-même officie comme fils du Ciel et comme pontife de tout son peuple.

Le Japon, à première vue, semble faire exception à l'universalité du mythe du couple primordial parent des dieux et des hommes, car sa théorie nous offre tout d'abord un dieu suprême éternel formant trinité avec deux autres dieux émanés de son essence, puis deux grands dieux isolés dont la naissance et les fonctions sont également obscures, et enfin sept paires de divinités mâles et femelles créées et non engendrées par les premiers. Je vous fais grâce de leurs noms qui ne vous apprendraient rien, sauf pour la seconde et la troisième personnes de la trinité initiale, toutes deux dénommées Créateur.

Izanagui et Izanami, qui constituent la dernière des sept paires divines, descendent du ciel sur la terre, à peine émergée de l'océan chaotique, et y engendrent successivement les diverses îles du Japon et les dieux ou Kamis. Nous retrouvons donc en eux le couple primordial, et il semble bien qu'ils ont rempli ce rôle à l'origine des croyances japonaises. Le fait que tous les prédécesseurs divins d'Izanagui et d'Izanami ne remplissent aucune fonctions utile et s'éclipsent lors de l'apparition de ces derniers, permet de supposer qu'ils ont été inventés à une époque relativement récente, c'est-à-dire lors de la pénétration des idées chinoises au Japon, entre le IIe et le VIIe siècle de notre ère, date de la rédaction du Koziki (712) où ils paraissent pour la première fois. Toute cette généalogie divine a sans doute été imitée de la mythologie taôiste pour répondre à l'incertitude où l'on se trouvait quant à la nature et à l'origine d'Izanagui et d'Izanami, seuls véritables dieux primitifs du Japon.

Sur les mythes relatifs à la naissance des dieux, il s'en greffe fréquemment un autre très intéressant, celui de la haine du père contre ses enfants, qu'il s'efforce de détruire et qu'on cache pour les soustraire à sa fureur. C'est ainsi

qu'Ouranos replonge ses enfants, à mesure qu'ils naissent, dans le sein de Gæa, d'où ils ne sortent qu'après qu'il a été mutilé et détrôné par Kronos; que celui-ci, à son tour, engloutit (il ne les mange pas, il les *boit*) ses rejetons, au moment de leur naissance, alors qu'on les lui présente pour qu'il les reconnaîsse selon l'usage antique, et qu'afin de sauver Zeus Rhéa va le cacher dans une caverne du mont Aegée, du Dicté ou de l'Ida, où elle le confie aux soins des nymphes. Dans sa *Religion Védique*, M. Bergaine consacre tout un chapitre au développement dans l'Inde de ce mythe, dont un des exemples les plus frappants est la lutte d'Indra contre son père Tvachtri pour lui ravir l'Amrita.

Parfois c'est à la haine jalouse d'autres parents ou d'autres dieux qu'il faut soustraire l'enfant divin. Alors il est conçu ou caché dans une caverne, ou, ce qui revient au même, dans une prison, ou bien on l'emporte dans quelque région lointaine, dans une île, dans un désert. Tel est le cas d'Apollon, fils de Zeus et de Léto, que sa mère met au monde, loin des Immortels dans l'île de Délos, seule contrée qui ait consenti à affronter pour la recevoir la colère jalouse de Héra; de même aussi Mâiâ,

l'aînée des Pléiades, fille d'Atlas, séduite par Zeus, donne naissance à Hermès dans une sombre caverne du Mont Cyllène. Toutefois ce mythe, que par contre nous retrouvons souvent associé à ceux de la naissance des Héros, n'existe pas dans les légendes divines de beaucoup de peuples; on ne peut pas, en effet, l'assimiler à la naissance de Mithra sortant d'une grotte, ni à la sortie d'Horus de la montagne; au Japon, cependant, on peut peut-être le rapprocher de la retraite d'Amatérasou, déesse du soleil, dans la grotte du ciel pour échapper aux brutalités de son frère Sousanovo-no-Mikoto.

Dans toutes les mythologies les Héros sont des fils, des incarnations ou des émanations de dieux, nés sur la terre avec la forme humaine afin de protéger et sauver l'humanité en danger, préserver le monde de quelque cataclysme, détruire des monstres malfaisants, abattre des tyrans odieux, ou ramener à sa pureté originale la loi religieuse corrompue. Ce sont des dieux en mission, ou en expectative, qui prendront ou reprendront leur place dans le ciel quand l'œuvre à laquelle ils sont voués sera accomplie. Hommes, ils connaissent les faiblesses et les maux des hommes; ils ont parfois leurs défaillances morales, leurs fatigues,

leurs souffrances, reçoivent des blessures et meurent; mais par leur origine, ils tiennent néanmoins de la nature divine. Aussi leur conception et leur naissance sont accompagnées de prodiges; des prophéties ou des présages annoncent à l'avance leur destin glorieux. Presque toujours, aussi, ils sont poursuivis par la haine de quelque divinité, des démons, même parfois de leurs propres parents, et naissent dans des antres obscurs ou dans des prissons, ou bien sont abandonnés, exposés, recueillis et élevés par des bergers.

C'est ainsi qu'en Grèce Héraclès, fils de Zeus et d'Alcmène, est poursuivi par la jalousie de Héra qui tente de le faire étouffer dans son berceau par des serpents; que Persée, fils de Zeus et de Danaé est conçu dans une prison, puis enfermé avec sa mère dans un coffre qui, abandonné aux caprices des flots de l'océan, va aborder dans l'île de Sériphos; que Zéthos et Amphion, également fils de Zeus, sont abandonnés sur le mont Cithéron par Antiope, leur mère, dans sa fuite de Sicyone conquise par Lycos, et recueillis par des bergers.

La mythologie indienne, elle aussi, est riche en héros fils et incarnations de dieux, Paraçou-Râma, Râma-Tchandra, Bala-Râma, les cinq

Pândavas : Youdhichthira, Bhîma, Ardjoùna, Nakoula et Sahadéva), etc., parmi lesquels Krichna tient la place la plus éminente en sa qualité d'incarnation complète de Vichnou. Sa légende peut être considérée comme le type le plus parfait du mythe héroïque et mérite à ce titre que nous nous y arrêtions un instant.

Pour mettre un terme à la tyrannie du cruel Kamça, roi de Mathourâ, Vichnou prend la résolution de s'incarner en la personne de Krichna, fils de Vasoudéva et de Dévakî, sœur ou cousine de Kamça. Mais celui-ci, instruit par une voix céleste qu'un fils de Dévakî le tuerait, fait enfermer Vasoudéva et Dévakî dans une prison bien gardée après avoir mis à mort leurs six premiers enfants. C'est là que naît Krichna, entouré de tous les dieux descendus du ciel pour assister à sa naissance, endormir les gardes afin qu'ils ne perçoivent ni la lumière éclatante que répand le corps du nouveau-né ni ses vagissements, et ouvrir les portes à Vasoudéva qui, traversant à pied sec la Yamounâ débordée dont les eaux s'écartent pour lui livrer passage, va confier son enfant divin au pasteur Nanda. Furieux de voir sa victime lui échapper, Kamça ordonna alors de massacrer tous les enfants mâles nés dans l'année. Cependant Krichna, élevé par Nanda et

sa femme Yaçodâ au milieu des bergers dont il partage les jeux et les travaux, est en butte aux nombreuses tentatives de démons suscités par Kamça, attentats qu'il déjoue grâce à son intelligence et à sa force divines, et enfin, parvenu à l'adolescence, met à mort le pervers Kamça. Cette légende, comme vous le voyez, réunit à peu près toutes les péripéties qui se rencontrent dans le mythe de la naissance des héros persécutés.

Quoique dans un autre ordre d'idées et placés dans des conditions différentes, les Fondateurs de religions ont plus d'un point de ressemblance avec les héros. S'ils ne sont pas des dieux, si de leur vivant on ne les a pas considérés comme tels, ils le deviendront presque toujours après leur mort, et la pieuse vénération de leurs disciples ne manque pas alors de les parer d'une légende en partie empruntée aux mythes divins et héroïques. Rarement persécutés, — sauf par les démons, comme par exemple Zoroastre, — probablement parce que leur caractère pacifique n'inspire pas de crainte au début de leur carrière, leur naissance, véritable fête sur la terre et dans les cieux, s'accompagne de prodiges d'heureux augure qui permettent aux sages experts à connaître l'avenir, de présager la sublimité de leur

carrière future : la terre tremble joyeusement sans occasionner de catastrophes, le tonnerre gronde dans un ciel serein, une lumière surnaturelle éclaire le monde, le ciel fait pleuvoir une pluie de fleurs paradisiaques, les dieux se montrent dans les airs et descendent sur la terre saluer le nouveau-né, des déesses président à la délivrance de sa mère, tous les maux tarissent dans le monde. Souvent aussi l'enfant marche et parle aussitôt sorti du sein maternel; il a presque toujours la science infuse.

Ce thème légendaire est, à des détails près, universel en Orient. Même la Chine l'a connu et mis en action, malgré son prétendu scepticisme. Quoique fils d'un simple paysan, Lao-tse, que les taôistes réclament pour leur fondateur et tiennent pour l'incarnation de la troisième personne de la trinité San-t'sing, vient au monde après 81 ans de gestation, avec la barbe et les cheveux blancs, annoncé au peuple par des chœurs célestes. A la naissance de Confucius des voix divines se font entendre dans les airs proclamant la venue du « Saint Fils » ; un phénix, cet oiseau merveilleux, vient se percher sur le toit de la maison paternelle, le kilin, dragon à corps de cheval, se montre dans le jardin, et les cinq grands empereurs du temps jadis apparaissent

dans la chambre où le grand sage vient de voir le jour.

Mais c'est dans l'Inde surtout que le mythe se présente de la façon la plus régulière et avec des détails à peu près constants.

Chez les Djainas il est de règle que la conception d'un Tìrthamkara est annoncée à sa mère par une succession de rêves (quatorze selon les Digambaras et seize d'après la tradition des Çvétâmbaras) et à partir de ce moment Kouvéra, le dieu de la richesse, accompagné de toute sa suite de génies, élit domicile dans le palais du roi son père, comblant tout le royaume de ses dons. Puis, quand le moment de la naissance est venu, le ciel verse sur la terre des pluies de fleurs, de pierres précieuses, d'or et d'argent ; les dieux et les déesses descendent de leurs demeures éthérées pour adorer le futur sauveur du monde ; Indra lui-même reçoit l'enfant dans ses mains et l'ondoie avec des eaux et des parfums célestes.

La légende de la naissance du Bouddha, plus précise et plus riche en détails, se révèle davantage encore comme un mythe solaire et présente de curieuses analogies avec certaines traditions grecques et égyptiennes.

Avant de faire sa dernière apparition en ce

monde, le Bouddha, vous vous en souvenez, avait déjà subi cinq cent cinquante transmigrations comme animal, homme et dieu, et, en dernier lieu, attendait dans le ciel Touchita le temps de son ultime incarnation. Ce moment venu, il passe en revue, avec les dieux qui l'entourent, toutes les familles royales de l'Inde, afin de décider dans laquelle il entrera, et fixe son choix sur celle de Çouddhodana, roi de Kapilavastou, tant à cause de la pureté de race de ce monarque que des vertus et de la beauté accomplie de la reine Màyâ-dévî, qui était vierge ou du moins n'avait pas encore enfanté. D'ailleurs Mâyâ avait toujours été sa mère dans ses cinq cent cinquante existences antérieures. Prenant alors la forme d'un jeune éléphant blanc il pénètre par le côté droit, dans le sein de Mâyâ endormie. Celle-ci prend pour un rêve le miracle accompli en elle, et cent huit brâhmanes experts en présages, assemblés par ordre du roi, prédisent à l'enfant qui va naître la carrière d'un Tchakravartîn s'il vit dans le monde, ou d'un Bouddha parfait et accompli s'il entre en religion. Pendant tout le temps de la gestation les déesses et soixante mille Apsaras se relaient pour servir la reine ; les dieux, à tour de rôle, viennent s'entretenir avec le divin enfant.

Enfin l'heure de la naissance a sonné, et Mâyâ-dévî est délivrée debout, tenant dans sa main un rameau fleuri de l'arbre Plakcha, qui a abaissé ses branches pour les mettre à sa portée (Léto met au nonde Apollon au pied d'un palmier qu'elle entoure de ses bras). Quatre déesses — Çṛî, Dhṛîtî, Khṛî et Kirthî, ou bien Oastkhoulî, Moutkhoulî, Dhvadjavatî et Prabhâvatî — et quatre-vingt-quatre mille Apsaras assistent Mâyâ (comparer avec les textes de Louxor et de Deir-el-Bahari, relatifs à la naissance du Pharaon, où Isis, Nephtys, Hiqit et Selkit délivrent la reine) [1]. Les dieux et les déesses chantent des hymnes de louanges et d'allégresse. Les Apsaras reçoivent le nouveau-né dans un filet d'or, le lavent avec des eaux parfumées, miraculeusement sorties du sol, et le passent aux mains d'Indra et de Brahmâ. Mais lui, s'échappant soudain, fait délibérément sept pas dans la direction de chacun des quatre points cardinaux (Apollon et Hermès eux aussi marchent aussitôt nés), proférant chaque fois d'une voix forte une formule de prise de possession du monde.

Pendant ce temps la terre tremble joyeusement,

1. Al. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique.*

une lumière céleste de cinq couleurs illumine l'univers, une pluie de fleurs couvre la terre, les vents cessent de souffler, tous les maux sont guéris, toutes les souffrances apaisées, l'univers entier est en liesse. Un saint richi, nommé Asîta, averti par ces prodiges, quitte son ermitage de l'Himâlaya, vient adorer en pleurant de joie l'enfant miraculeux et prédit qu'il sera un jour le sauveur du monde. Enfin, quand, selon l'usage, on présente le nouveau-né au temple, les images des dieux descendant de leurs autels se prosternent à ses pieds.

Ce mythe de l'incarnation divine dans les hommes éminents, héros ou religieux, et des prodiges, toujours à peu près les mêmes, qui accompagnent leur naissance, est si répandu tellement naturel, pourrait-on dire, dans l'Inde et les pays qui lui ont emprunté leur religion, qu'il a été appliqué fréquemmeut, à toutes les époques, à de simples fondateurs de sectes, voire même à des religieux renommés pour leur sainteté. C'est ainsi que Vallabha est tenu pour une incarnation d'une partie de l'essence de Krichna, et passe pour être né miraculeusement ou avoir été exposé dans la forêt de Tchamparânya ; que Tchaitanya, également une incarnation de Krichna, naquit après treize mois de gestation et reçut

aussitôt la visite de nombreux saints; que lors de la naissance de Nânak, le fondateur de la secte des Sikhs, tous les dieux de l'Inde se montrèrent dans le ciel, acclamant la venue du nouveau sauveur du monde; que Kabir, le maître vénéré des Kabîr-panthìs, passe pour avoir été conçu des œuvres d'un dieu par la veuve-vierge d'un brâhmane; que Padma Sambhava, moine bouddhiste célèbre pour ses miracles et sa puissance magique et introducteur du bouddhisme mystique au Tibet, est considéré comme une incarnation du Bouddha Amitâbha, conçue par un rayon de lumière dans un lotus au milieu du lac de Dhanakocha, où il fut recueilli par le roi aveugle Indrabhouti; et enfin que Tsong-khapa, le réformateur du lamaïsme, incarnation de Mandjouçri, reçut au moment de sa naissance la visite et les adorations de Vadjrapâni et autres Bodhisattvas, des déesses Dâkinìs, de Nâgârdjouna, Âtîça, Bouston et nombre d'autres saints religieux du passé.

Et ne croyez pas que ce mythe soit tombé en désuétude. De nos jours encore on l'applique, au Tibet, au Dalaï-Lama et au Pantchen Rïnpotché, incarnations perpétuelles d'Avalokiteçvara et d'Amitâbha, ainsi qu'à toute une légion de supérieurs de grands monastères, tenus eux aussi

pour des incarnations de divers Bodhisattvas, dieux ou saints des anciens temps.

En somme il résulte de cet exposé, si rapide et incomplet qu'il soit, que les légendes mythiques de la naissance des dieux, des héros et des fondateurs de religions se présentent avec une similitude très grande chez les divers peuples, surtout chez ceux de race indo-européenne, souvent même trop grande pour qu'on puisse facilement admettre que ces mythes sont nés spontanément, sans aucune transmission, dans les milieux et les temps différents où nous les rencontrons. Peut-être serait-on en droit de supposer l'antique existence d'un mythe primitif universel, thème sur lequel l'imagination des peuples s'est exercée inconsciemment à exécuter de multiples variations.

CONCEPTION INDIENNE

DE LA DÉLIVRANCE DE LA MÉTEMPSYCOSE

PAR L'ASCÉTISME ET LA MÉDITATION

(5 AVRIL 1903)

Nous avons déjà effleuré ce sujet, il y a quelques années, dans une causerie sur la nature de l'âme et sur les divers moyens d'expier les péchés; mais cette double question de la Renaissance et des pratiques par lesquelles on peut y mettre fin ont une telle importance pour comprendre les idées indiennes qu'il paraît utile d'y revenir et de la traiter plus à fond que nous n'avions pu le faire avec un programme trop vaste. D'un autre côté, l'ascétisme indien semble avoir été l'inspirateur et le modèle des pratiques analogues que l'on rencontre dans beaucoup

d'autres religions, et c'est pourquoi il peut être intéressant d'en étudier le principe, d'en rechercher le but, la nature et l'origine.

Son but avoué, proclamé dès sa première apparition en tant que doctrine, est de délivrer l'être humain des souffrances de la métempsycose.

Mais qu'est-ce donc que la Métempsycose ou, comme l'appellent les Indiens, la Transmigration des Ames, ou encore la Renaissance?

Qu'est-ce que ce dogme, qui nous paraît étrange, qu'on nous présente comme la cause du pessimisme indien, en même temps que comme l'explication de l'existence du mal, dans le monde, — le brâhmanisme n'admet pas, vous le savez, l'existence d'une puissance du mal, le démon, antagoniste perpétuel de la puissance du bien ou des dieux, — et aussi comme l'explication de l'inégalité des conditions humaines?

C'est la croyance en la nécessité pour une âme de passer dans d'innombrables existences successives, déterminées par ses vertus et ses vices, de la plante à l'animal (certaines écoles philosophiques font même partir la transmigration originale du règne minéral), de l'animal à l'homme et de l'homme au dieu, avec des degrés intermédiaires représentés par les différentes espèces d'animaux (par exemple, du ver de terre

à l'éléphant), par les conditions heureuses ou malheureuses de la vie humaine, (naissance dans une caste supérieure ou inférieure, bonne santé ou maladie, succès ou revers, fortune ou misère), et par la situation plus ou moins élevée des cieux auquels les dieux parviennent. On a quelquefois rapproché cette conception de la métempsycose de la théorie moderne de l'évolution, mais l'assimilation n'est pas exacte, car l'évolution suppose une progression constante, tandis que la transmigration comporte souvent la régression jusqu'aux échelons les plus bas de la métempsycose, sans revenir toutefois à la plante.

Cherchons donc quelle peut être l'origine de cette croyance.

Pour les Indiens, vous le savez, les Védas sont la source divinement révélée de toute vérité, de toute loi et de toute science ; aussi les brâhmanes ne manquent-ils pas de faire remonter à leur autorité indiscutée l'origine de la conception de la Métempsycose.

Elle n'y existe pas, à vrai dire, mais ils l'y ont trouvée quand même ; comme ils y découvrent du reste toute idée, loi ou dogme auxquels ils éprouvent le besoin de donner la sanction de l'autorité divine.

Ils la trouvent d'abord dans la distinction établie par certains hymnes entre le *Dévayâna* « Chemin des dieux », et le *Pitriyâna* « Chemin des pères », c'est-à-dire des ancêtres, des premiers morts; le Dévayāna conduisant à l'immortalité et au ciel, au monde d'où l'on ne revient pas, le Pitriyāna entraînant l'âme dans un circuit infini de renaissances; distinction qui paraît toute mythique et sans aucun rapport avec la transmigration telle qu'elle nous apparaît dans la brâhmanisme.

Ils la voient aussi dans quelques hymnes obscurs, en réalité relatifs à Agni et à Soma, tantôt morts ou éteints, tantôt renaissants ou rallumés, et enfin dans ce passage du Rig-Véda (1, 110, 4) : « Les Ribhous grâce à la prise, à l'activité, à la rapidité de celui qui les porte, de morts qu'ils étaient ont obtenu la vie. »

L'idée de Métempsycose prend un peu plus de corps dans les Brâhmanas et les Oupanichads, où elle reste cependant très vague et mythique, ainsi qu'on peut en juger par trois passages de la Brihad Aranyaka Upanichad, qui sont pourtant considérés commme les plus formels.

« Ceux qui conquièrent les mondes au moyen du sacrifice, de la libéralité et de la pénitence, passent dans la fumée, de la fumée

dans la nuit, dans la quinzaine lunaire décroissante (ou obscure), dans les six mois pendant lesquels le soleil se dirige vers le sud, de ces six mois dans le monde des Pitris, du monde des Pitris, ils passent dans la lune. Ayant atteint la lune, ils deviennent la nourriture. Là, les dieux, de même qu'ils mangent le roi Soma (la libation dont la lune est le réservoir) en disant « crois et décrois », les mangent. Lorsque cette nourriture, qui est la leur (aux dieux), passe au-delà, ceux qui transmigrent s'unissent à l'éther, de l'éther ils vont dans l'air, de l'air dans la pluie, de la pluie dans la terre. Ayant atteint la terre ils deviennent la nourriture. Ils sont de nouveau versés dans le feu de l'homme, puis ils naissent dans le feu de la femme. Se redressant, ils suivent ainsi le mouvement des mondes. »

« La nourriture, qui contient le germe de l'homme futur, est versée dans l'homme actuel, comme la libation est versée dans le feu sacré — De la femme sortent les hommes, comme les flammes s'élèvent dans le feu sacré. »

Il est difficile de voir une exposition de la transmigration dans ces deux passages de la Brihad Aranyaka Upanichad; il semble plutôt qu'ils se rapportent au renouvellement incessant des éléments matériels qui constituent les plantes

et les êtres et soient une sorte de paraphrase du célèbre axiome de la philosophie indienne « rien ne se crée, rien ne se perd ». Par contre, cet autre passage du même livre (IV, 4, 5-6) paraît avoir un peu plus de rapport avec le sujet qui nous occupe.

« L'Atman obtient une condition conforme à ses œuvres et à sa conduite;
« s'il fait de bonnes choses, il devient bon;
« s'il en fait de mauvaises, il devient mauvais.
« Les œuvres vertueuses le rendent vertueux.
« les œuvres coupables le rendent vicieux.
« On a dit que cet homme est fait de désirs.
« Tel est son désir, telle est sa détermination;
« telle est sa détermination, telle est son œuvre;
« telle est son œuvre, tel en est fruit. »

C'est là, il me semble, le point de départ de la doctrine de la responsabilité individuelle absolue, telle que l'affirmeront plus tard aussi bien les brâhmanes que les jainas et les bouddhistes, sous le nom universellement adopté de *Karma*; mais il nous faut arriver aux six grandes écoles philosophiques ou *Darçanas*, et particulièrement du Sankhya, du Yoga et du Védānta, pour rencontrer un exposé de la Transmigration ou Métempsycose telle qu'elle est constituée en dogme dans le Mānava Dharma Çāstra, les Pourānas, le Rā-

māyana et le Mahābhārata, bases ou peut dire canoniques de l'Hindouisme actuel.

Inféodés à la conception orthodoxe, tirée des Brāhmanas et des Oupanichads, du *Brahma* (neutre) ou *Paramātman*, Ame (ou Esprit) universelle, essence et origine de toutes les choses et de tous les êtres y compris les dieux, le Yoga et le Védānta enseignent que l'âme humaine (*Jīvātman*) est une parcelle de l'Ame universelle qui, souillée par son contact avec la matière impure du fait de son incarnation (notamment par le développement du désir et des passions), est soumise à l'obligation de passer par d'innombrables séries de réincarnations ou renaissances afin de se dépouiller de ses souillures et de reconquérir la pureté primitive qui lui permettra de s'absorber ou de se fondre de nouveau dans cette Ame universelle dont elle s'est un moment séparée pour obéir à la volonté et servir aux *divertissements* de l'Etre Suprême, Brahma.

Le Sankhya, œuvre du Sage Kapila, est, vous le savez, une école matérialiste, nous pourrions même dire athée, car elle ne reconnaît pas l'éternité ni l'immortalité des dieux, et par son silence sur son existence semble remplacer l'Etre suprême par une Loi ou une Force fatale, mais inintelligente, quelque chose comme nos lois

d'attraction et de répulsion universelles. Comme d'ailleurs les écoles philosophiques de l'Inde, en vertu de l'axiome. « Rien ne peut sortir de rien », le Sankhya pose en principe l'éternité et l'indestructibilité de la matière; mais il se sépare des autres systèmes par sa conception de deux matières également éternelles et impérissables : l'une pure, subtile, éthérée, intelligente, mais passive et incapable de rien produire par elle-même; l'autre grossière, impure, inintelligente, mais active, toujours en mouvement, incapable par elle-même de rien créer de réel, mais susceptible de produire toutes sortes d'apparences illusoires aussi séduisantes que décevantes.

La première se nomme *Pouroucha* (littéralement « mâle »). Elle constitue les âmes qui vaguent en myriades innombrables dans les sphères supérieures de l'infini, au sein de la lumière impérissable, jouissant du bonheur ineffable d'un éternel repos.

La seconde a pour nom *Prakriti* et son rôle est de servir d'élément stable à toutes les formes matérielles de l'univers, qu'elle est continuellement possédée du désir de créer, création qu'elle ne peut effectuer qu'avec la collaboration de Pouroucha. Donc elle s'évertue à accomplir cette union indispensable et si quelque Pouroucha

inconscient vient à proximité d'elle, elle s'efforce, en revêtant les formes illusoires les plus attrayantes, d'exciter sa curiosité, de faire naître en lui le désir, de le séduire enfin et de l'attirer dans sa sphère d'attraction. Aussitôt que sa victime y est parvenue, elle l'enveloppe d'une gangue matérielle et un être est né.

Le Pouroucha, ainsi privé de sa liberté, maudit sans doute la curiosité fatale qui l'exile de son bienheureux séjour et fait tous ses efforts pour recouvrer son indépendance. Il ne peut y parvenir qu'en *usant* peu à peu son enveloppe matérielle par une lente évolution dans toute la série des êtres, où il s'élève progressivement par la pratique des vertus jusqu'au moment où, délivré de ses entraves grossières, il pourra enfin reprendre son essor vers la région lumineuse hors de laquelle, instruit par une dure expérience, il ne se laissera jamais plus entraîner. Mais s'il progresse il peut également déchoir et ses vices et ses fautes épaississant son enveloppe matérielle peuvent retarder indéfiniment sa libération.

Mais les Ecoles philosophiques ne se bornent pas à établir les causes et le processus de la transmigration, elles cherchent et enseignent aussi les moyens par lesquels les êtres peuvent s'en affranchir. Cette recherche est même leur

principale raison d'être (dans l'Inde la philosophie est intimement liée à la religion) et c'est elle qui est la cause déterminante de la fondation des nombreuses sectes qui toutes prétendent avoir découvert les pratiques les plus efficaces pour mettre fin aux incessantes renaissances de la transmigration, notamment du Jainisme et du Bouddhisme.

Parmi les procédés les plus sûrs de détruire la Métempsycose, toutes les Ecoles brâhmaniques et hindouistes mettent aux premiers rangs *l'Ascétisme* et la *Méditation;* pour faire cette découverte elles n'ont pas eu besoin de faire de grands frais d'imagination et de réflexion car de tout temps les sages de l'Inde les ont pratiqués. Seul le Bouddhisme y a ajouté la Charité et l'Amour du prochain.

Après le sacrifice, l'*Ascétisme* et la *Méditation* sont de toute antiquité pour les Indiens les sûrs moyens de gagner le ciel, c'est-à-dire le salut, la libération finale des peines et des souffrances du monde; l'Ascétisme surtout, et c'est assez naturel car ses pratiques ont dû de tout temps frapper vivement l'imagination des masses. De lui on peut dire sans hésitation qu'il a sa source dans les Védas, les Brâhmanas et les Oupanichads, où les pénitences et les

austérités religieuses sont désignées sous le nom de *Tapas*.

C'est par le sacrifice et le Tapas que les dieux, primitivement sujets à la mort et aux souffrances, ont gagné l'immortalité, le bonheur éternel et la puissance; c'est par le Tapas que Pradjāpati, émergé du Chaos primordial, a créé les mondes les dieux et les êtres; c'est en pratiquant le Tapas que les Asouras (des dieux manqués) tentent d'escalader le ciel, d'acquérir à leur tour la condition divine et de détrôner les dieux; c'est par le Tapas que les Richis et les anciens sages ont acquis des pouvoirs surnaturels et ont effrayé les dieux, tremblants d'être supplantés par eux, comme Indra lui-même l'a été un moment par Nahoucha et d'autres saints ascètes, et contre un pareil danger ils n'ont d'autre recours que de faire perdre à leurs concurrents redoutés le fruit de leurs terribles austérités en provoquant chez eux des actes d'orgueil, de colère et de luxure : tel Nahoucha tellement enorgueilli de son mérite après avoir détrôné Indra, le roi des dieux, qu'il s'oublie jusqu'à faire traîner son char par des brāhmanes et les frapper de son pied, et se voit tout à coup précipité dans les enfers par l'effet inéluctable de leur malédiction. Mais c'est surtout par la luxure et la colère que les dieux

viennent à bout des compétiteurs trop dangereux, et pour ce faire ils n'ont le plus souvent qu'à leur envoyer sournoisement quelqu'une des Apsaras, ces gracieuses nymphes, musiciennes, chanteuses, danseuses et courtisanes du Svarga, plus dangereuses et plus irrésistibles encore par leur science des *soixante-quatre-magies* des femmes que par leur merveilleuse beauté.

Fréquentes sont les légendes de ces séductions presque toujours suivies d'un succès au moins temporaire et dont l'une des plus intéressantes est celle du célèbre Viçvāmitra.

Viçvāmitra est un Kchatrîya qui, blessé un jour dans son orgueil d'avoir été vaincu par le brāhmane Vaçichtha, fait le serment de s'élever malgré sa naissance au rang de brāhmane, et pour arriver à son but se livre pendant dix mille années aux plus rigoureuses pénitences. Les dieux s'en émeuvent, lui offrent diverses récompenses qu'il refuse obstinément. Ils lui dépêchent alors l'Apsaras Ménakā, l'une des plus belles et des plus expertes en séduction de celles qui font l'ornement du paradis d'Indra, et à sa vue Viçvāmitra oublie son vœu, subjugué tout entier par ses charmes irrésistibles. Il passe avec elle cent années d'ivresse amoureuse qui lui paraissent à peine un jour. Mais se réveillant alors,

honteux de la faiblesse qui lui a fait perdre tout le fruit de ses austérités, il renvoie Ménakā, sans la maudire pourtant, comme il eut pu le faire, en reconnaissance du bonheur qu'elle lui avait donné, et recommence des pénitences plus terribles encore pendant dix mille nouvelles années, au bout desquelles les dieux vaincus par sa constance lui accordent enfin l'objet de son ambition, le rang sublime de Brāhmane-Richi.

Mais tous ne sont point aussi heureux et la plupart de ces ascètes cèdent à la tentation ou échouent faute d'une énergie suffisante, ainsi qu'il arriva à Matanga dont l'histoire est racontée par Bhīchma à Youdhichthira dans l'Anucāsana-parvan du Mahābhārata (verset 1871 et suivant), en réponse à une question de ce dernier : « Explique-moi, dit Youdhichthira (l'aîné et le chef de Pāndavas), par quels moyens — austère ferveur intense, sacrifices ou science du Véda — un Kchatrîya, un Vaiçya, ou un Çoudra peut parvenir à la condition de brāhmane? » et Bhīchma répond : « La condition de brāhmane est difficile à acquérir pour les hommes des trois autres castes; car c'est le rang le plus élevé parmi toutes les créatures vivantes. C'est seulement après avoir passé par de nombreuses matrices, et après des renaissances répétées qu'un homme de

cette sorte, par une évolution de l'être, devient brāhmane. » Suit, comme exemple, la légende de Matanga que la prolixité habituelle de la poésie indienne vous ferait probablement trouver trop longue et que je vais seulement vous résumer en quelques mots.

Matanga est un jeune homme de bonne famille, fils de brāhmane, et par conséquent brāhmane lui-même, et il jouit paisiblement des prérogatives de ce rang. Mais un jour qu'il se promenait, l'ânesse attelée à sa voiture lui révèle que sa mère a été victime des violences d'un barbier de la plus basse classe et qu'en conséquence de cet attentat ignoré de tous, il n'est qu'un hors-caste, un rejeté, un Tchandala. (Les Tchandalas constituent la classe la plus méprisée parmi les hor-castes, celle qui est chargée des métiers tenus pour les plus vils, tels que ceux de boucher, de tanneur, de bourreau). Atterré tout d'abord par cette révélation, Matanga se met en tête de conquérir ce rang de brāhmane auquel il n'a plus de droits et pour y parvenir entreprend de telles austérités qu'elles alarment les dieux. Indra se fait leur porte-parole, offre de leur part à Matanga le don de la puissance surnaturelle s'il renonce à son ambition, en le prévenant qu'il périra s'il persiste dans sa résolution et qu'il faut

des millions de renaissances pour faire d'un Tchandala un brāhmane, Matanga repousse malgré tout les offres et les conseils du roi des dieux et se remet de plus belle à ses pénitences, qu'il continue pendant douze cents ans — les cent dernières années notamment il demeure constamment debout sur la pointe de ses orteils — et malgré tous ses efforts il ne parvient pas à devenir Brāhmane.

Ici une question se pose. Qu'est-ce donc que ces pénitences, ces austérités, le *Tapas*, en un mot?

Si nous nous reportons à son sens étymologique et primitif, le terme *Tapas* « chaleur ardente, brûlure, ardeur », suivant l'interprétation de M. Paul Regnaud, serait une métaphore transportée du sacrifice (consistant primitivement dans l'allumage du feu) et de ses éléments aux dieux et aux hommes, avec le sens « d'austérités, de pénitences pénibles, ardentes, brûlantes ». Quelle que soit la valeur primitive réelle de ce terme nous nous bornerons pour le moment à constater que dans les textes à notre portée il désigne des macérations et des tortures corporelles que les ascètes s'imposent volontairement dans l'espoir de parvenir ainsi à la sainteté et à la délivrance de la métempsycose. Quant à sa nature, elle paraît

peu variée. En dehors de l'habitation dans la solitude des forêts, de la continence ou de la chasteté, de jeûnes sévères et de l'obligation de se nourrir exclusivement de racines et de fruits sauvages ou bien d'aumônes, ces terribles pénitences de l'ascète qui font trembler les dieux consistent généralement en s'asseoir et se tenir immobile dans une posture gênante coucher sur la terre nue ou sur une couche d'épines, se tenir debout un bras levé jusqu'à enkylose complète, ou bien sur un seul pied, à se suspendre, la tête en bas, au-dessus d'un brasier ardent, à regarder fixement le soleil, à s'infliger le supplice des « cinq feux », c'est-à-dire rester tout le jour exposé aux rayons du soleil assis entre quatre foyers ardents, enfin se laisser mourir de faim quand on juge que le moment est venu pour l'âme de s'absorber dans l'Ame Universelle.

Ce sont là les pratiques que l'ancienne littérature attribue aux sages qui sont parvenus ou se sont efforcés de parvenir à l'état de *Mokcha* ou *Muktī*, c'est-à-dire à la délivrance de la métempsycose, au salut; mais nous avons tout lieu de douter qu'elles aient toujours été suivies par le commun des ascètes : chacun sans doute choisissait le genre de supplice auquel il se sentait la vocation de se consacrer et suivant la

grandeur de son ambition. Les écritures brâhmaniques, en effet, ne nous parlent que d'ascètes de haut vol qui presque tous, enivrés d'un noble orgueil, rêvent plus encore de se substituer aux dieux que de se libérer simplement de la transmigration, et passent sous silence ceux, peut-être très nombreux, qui se résignaient à l'ascétisme comme fin de carrière pour obéir à la lettre aux prescriptions de la loi divine ; car il ne faut pas oublier que la carrière idéale du Dvidja, — c'est-à-dire de l'homme appartenant par sa naissance à l'une des trois castes supérieures (brāhmane, kchatrîya et vaiçya) qualifiées pour recevoir la naissance spirituelle que confère l'initiation ; — comporte quatres phases : état de *Brahmatcharī*, ou étudiant, de la sortie de l'enfance au moment où il se marie ; de *Grihāstha*, ou Maître de maison, jusqu'à ce qu'il ait payé sa dette à la société en élevant ses enfants et en assurant l'existence de sa famille ; de *Vanaprachtha*, ou ermite, lorsqu'il a marié ses fils et ses filles et que, ses forces déclinant, il doit songer sérieusement à la vie future ; enfin de *Yogi* ou *Sannyasī*, c'est-à-dire d'ascète, pour se préparer à une bonne mort et à une heureuse renaissance dans le monde des hommes ou dans celui des dieux. Ceux-là même furent-ils aussi nombreux

qu'on veut bien nous le faire croire? il est permis d'en douter et selon toutes probabilités cet idéal de vie ne fut jamais d'une pratique courante, ou bien l'humanité aurait prodigieusement changé pendant les quelques siècles qui nous séparent de l'état social que les écritures brâhmaniques ont laprétention de nous peindre.

Aujourd'hui, cependant, on rencontre encore dans l'Inde de nombreux ascètes, ou soi-disant tels, quelques-uns véritables illuminés, possédés de la folie religieuse, qui se livrent avec une réelle conviction aux pratiques ascétiques, — jeûnes rigoureux, abstinence, vie errante, maîtrise des passions et des sens, chasteté, tortures corporelles, — non plus avec l'ambition de détrôner les dieux, mais seulement d'obtenir la délivrance de la Métempsycose dans la vie future et, dans celle-ci, d'acquérir le pouvoir de faire des miracles, moins sans doute pour en profiter et en faire profiter leurs semblables que pour se prouver à eux-mêmes la sublimité du rang auquel ils sont parvenus, mais le plus grand nombre simples simulateurs qui ne cherchent qu'à extorquer par leurs jongleries le plus d'aumônes possible à leurs crédules admirateurs; le souci de la vie future les préoccupe moins que les nécessités et le bien-être du présent. C'est cet

ordre d'ascètes dégénérés que l'on voit, aux fêtes de Çiva principalement, se faire suspendre pendant des heures au moyen de crochets de fer passés dans les muscles de leurs reins, ou se promener en procession en se perçant les bras, la poitrine ou la langue de poignards ou de tiges de fer.

Mais ceci est la parodie de l'ascétisme. Revenons à ses manifestations sérieuses.

Le véritable ascète ne se borne pas aux mortifications corporelles, qui ne sont pour lui qu'un moyen de rompre les liens qui l'attachent au monde matériel ; il sait que la vraie, la seule voie réellement efficace pour conduire à l'affranchissement de la Métempsycose, c'est la Méditation. Et ceci n'est pas une idée relativement moderne, fille des spéculations philosophiques, car nous la trouvons, aussi loin que nous remontions, aux origines même du dogme brâhmanique. Je ne vous dirai pas qu'on la découvre dans les Védas, car vous pourriez m'objecter, ce que je vous ai dit tout à l'heure, qu'avec un peu de bonne volonté on trouve tout ce qu'on veut dans les Védas, mais du moins dans les Brāhmanas et les Oupanichads. Quand ces vieux livres nous font assister à la création de l'univers par Pradjāpati, ils nous disent non-seulement qu'il est entré en

Tapas, c'est-à-dire en effervescence, mais encore en méditation. Son œuvre est réfléchie, voulue et pour créer il a besoin de méditer sur son désir, et de le formuler non seulement par la pensée, mais même par la parole. Il en est de même de Brahmā dans les écritures de date plus récente.

Quand la pensée humaine, dégagée des limbes de l'entendement primitif, a pu s'élever à des conceptions plus hautes et s'efforcer de se rendre compte du pourquoi des choses, c'est-à-dire arriver au raisonnement philosophique, nous voyons toutes les Ecoles, si divers que soient leurs principes, donner une place de plus en plus grande à la méditation.

Ici se présente une question de première importance. Qu'est-ce que c'est que la méditation? que doit être son objet?

Il serait dangereux de nous laisser égarer par les dogmes relativement récents du Yoga et du Védānta, bases de l'Hindouisme actuel, qui, sous l'influence de la doctrine de la Bhakti, — c'est-à-dire de la foi et de la dévotion aveugles — mettent au premier rang la méditation sur la nature, les actes du Dieu Suprême (Vichnou ou Çiva suivant les sectes) et le désir ardent de s'unir à lui.

La philosophie ancienne a une conception plus

vaste et peut-être aussi plus juste. Elle met en présence des principes : *Avidyā* « l'ignorance » et *Vidyā* « la science ».

L'*Avidyā* n'est pas l'ignorance telle que nous la concevons. C'est cet état borné de l'esprit qui fait prendre pour réels et durables de purs mirages, des illusions, telles que par exemple de tenir pour vrai et permanent l'univers qui nous environne, et qui n'a en vérité ni réalité ni durée puisque les éléments qui le composent s'agrègent et se désagrègent perpétuellement, de telle sorte qu'il n'y a ni une chose ni un être qui ait, ne fut-ce qu'une minute, une identité absolue.

Par contre, la *Vidyā* est la science qui nous enseigne et nous fait apercevoir l'irréalité de tout ce qui nous entoure et de notre propre *moi* et la seule existence réelle de l'*absolu*, de l'Esprit, de l'Ame universelle qui crée par sa Māyā et pour son divertissement le monde extérieur et ce que nous prenons pour notre personnalité.

Or c'est seulement par la Méditation, une méditation intense, sans distraction d'aucune sorte, parfaite, que nous pouvons arriver à la Vidyā, à percevoir la véritable nature de ce qui est réel et irréel, à reconnaître l'instabilité et l'inanité du monde extérieur et du moi, à comprendre l'identité de notre âme et de l'âme universelle,

en qui celui qui possède cette science est certain de venir se réabsorber au moment de la mort.

Mais il est bien certain que tous les hommes, quelle que soit leur bonne volonté, ne sont pas susceptibles de se livrer de prime abord à la méditation parfaite; aussi les Indiens ont-ils attribué quatre degrés à la méditation ou Dhyāna, dont les deux supérieurs sont nommés *Samadhi* « extase » et *Samapati*, ce dernier comportant, à ce qu'il semble, une union temporaire avec la Divinité suprême. De plus, il est bien difficile, sinon impossible, de se plonger à volonté dans le Dhyāna et d'en parcourir les degrés. Aussi a-t-on inventé à cet effet des pratiques diverses : immobilité absolue dans une posture gênante (assis les jambes croisées de telle manière que le dessus de chaque pied repose sur la cuisse opposée), regarder fixement le bout de son nez, ou un objet brillant, etc., tous procédés qui se rattachent intimement à ceux de l'ascétisme. Méditation et ascétisme sont donc indissolublement liés, au moins dans une certaine mesure. L'ascétisme sépare le sage du monde qui l'entoure et lui permet de se livrer sans distractions à la Méditation extatique, et c'est par cette collaboration de l'ascétisme et de la méditation qu'il

peut espérer parvenir à la destruction de la Métempsycose.

Il ne nous faut pas oublier une conséquence fréquente de la doctrine de la toute puissance de l'ascétisme et de la Méditation. Elle amène presque fatalement au dogme redoutable de l'inutilité et même du danger des actes qui de toute manière produisent des conséquences, un Karma. Bons, ils méritent une récompense; mauvais ils impliquent un châtiment; et comme il faut de toute nécessité pour arriver au salut que toute conséquence des actes soit détruite, par cela même ils prolongent la Métempsycose. Nous ne devons donc pas nous étonner de voir de nombreuses sectes prêcher le non-agir, le *quiétisme*, comme le plus sûr moyen d'arriver au salut.

Ces idées foncièrement indiennes, nous les retrouvons à quelques insignifiantes variantes près dans le Jainisme et le Bouddhisme, ces deux schismes issus de la philosophie, audacieuse jusqu'à l'athéisme, des Oupanichads. Plus proche des données brāhmaniques, le jainisme fait encore une large place à l'ascétisme qu'il considère comme éminemment propre, sinon même indispensable, au salut, tout en admettant la doctrine du non-agir. Ses saints sont des saints égoïstes plus

préoccupés de leur propre salut que de travailler à celui des autres êtres.

Le Bouddhisme, au contraire, ne préconise l'ascétisme, ou plutôt le cénobitisme, que comme un moyen de s'isoler du monde afin de pouvoir se livrer en toute liberté et tranquillité à la méditation qui tient la place prédominante dans sa conception de la voie du salut. Son ascétisme comporte la retraite loin du monde dans le calme du monastère, le renoncement à la richesse, aux plaisirs et aux joies de la société et de la famille, la chasteté absolue, l'indifférence à toutes les satisfactions sensuelles de la vie, l'obligation pour le moine de ne se nourrir que de ce qu'il a reçu comme aumône ; mais il proscrit toute torture corporelle, y compris les jeûnes rigoureux et prolongés, ainsi qu'il résulte du sermon sur la Voie Moyenne prêché par le Bouddha lui-même à Bénarès en vue de la conversion de ses cinq anciens condisciples : « Bhikchous, voici les deux extrêmes auxquels un moine ne doit pas se livrer. — Quels sont ces deux extrêmes ? — D'une part, quiconque au sein des désirs s'attache au bien-être qui vient des désirs, est bas, grossier, vulgaire, sans considération, voué à un genre de vie nuisible et tombe dans l'un des extrêmes ; et d'autre part, quiconque s'applique à se tourmen-

ter soi-même, souffre, est sans considération, voué à un genre de vie nuisible et tombe dans l'autre extrême. — Tels sont, Bhikchous, ces deux extrêmes ; si l'on évite d'y tomber, la Voie Moyenne, perçue à l'aide de la Bodhi par le Tathāgata, et qui produit l'œil (ou la vue), qui produit la connaissance, aboutit au calme absolu, à la connaissance supérieure, à la Bodhi parfaite, au Nirvâna. »

La véritable Voie du salut, c'est-à-dire de l'affranchissement de la transmigration est la Méditation ; méditation sur la nature et les enseignements du Bouddha, méditation surtout sur l'inanité et l'irréalité du monde et des êtres composés d'éléments sans cesse agrégés et dissous, qui conduit à la science sublime de la Bodhi. Mais pour être parfaite, si profonde et complète qu'elle soit, la méditation doit également porter sur les deux éléments que le Bouddha a introduits dans la doctrine, la Charité et l'Amour du prochain. Lorsqu'il médite sur le Nirvâna, le saint doit faire entière abstraction de sa personne et sans se soucier de son propre salut songer exclusivement au salut des autres êtres, souhaiter et demander que les mérites des actes méritoires qu'il a accomplis leur soient dévolus, se réjouir de ce qui leur arrive de bien, lors même que ce bien serait à son désavantage.

On voit à quel point le Bouddhisme a su élever l'utilité et le but de la Méditation qui, au moins dans la doctrine de l'Ecole Mahâyâna, n'exclut pas la nécessité et le mérite des actes. Mais, néanmoins, quelques sectes exagérant l'importance et l'efficacité de la Méditation en sont venues, elles aussi, non seulement à lui donner le pas sur les actes, même les plus méritoires, mais se ralliant à la doctrine à laquelle nous avons fait allusion tout à l'heure, soutiennent que même les actes vertueux sont un empêchement ou au moins un retard pour la délivrance de la Métempsycose en raison de la récompense qu'ils méritent et dont les « fruits doivent être mangés » pour que l'homme puisse parvenir au salut.

Au fond, avec ou sans actes, la Méditation unie à l'ascétisme est pour toutes les croyances de source indienne le seul vrai moyen de mettre fin aux éternelles transmigrations.

TABLE DES MATIÈRES

LE PUY. — IMPRIMERIE MARCHESSOU
PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON, SUCCESSEURS.

ANNALES
DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

CONFÉRENCES

AU

MUSÉE GUIMET

1903-04, 1904-05 et 1905-06

PAR

L. DE MILLOUÉ

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1907

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

Tome XXVII

CONFÉRENCES

AU MUSÉE GUIMET

1903-04, 1904-05 et 1905-06.

CONFÉRENCES

FAITES AU

MUSÉE GUIMET

EN

1903-04, 1904-05 et 1905-06

PAR

L. DE MILLOUÉ



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE 28,

1907

LE MYTHE DE ZEUS

ET SES ÉQUIVALENTS INDIENS

(20 DÉCEMBRE 1903).

Peut-être n'est-ce pas sans quelque étonnement que vous me voyez vous entretenir aujourd'hui d'un sujet aussi universellement connu que l'histoire mythique de Zeus, le grand Dieu des Grecs.

Homère, dans l'*Iliade* et l'*Odyssée,* Hésiode, dans la *Théogonie* et ses autres poèmes, tous les poétes et les dramaturges de la Grèce, aussi bien que ceux du monde latin, nous en ont si souvent parlé qu'il serait dangeureusement prétentieux d'espérer vous en dire quelque chose de nouveau, et s'il ne s'agissait que de résumer une fois de plus sa légende, vous

auriez certainement plus d'intérêt et de profit à relire les pages magistrales d'Alfred Maury sur l'histoire des religions de la Grèce antique, de M. Decharme sur la Mythologie de la Grèce antique, ou de M. Collignon sur la Mythologie iconographique. Mais malgré ces travaux éminents, il est un point de ce sujet qui reste toujours obscur, — l'origine et la nature de Zeus, — et c'est sur ce point que je me permettrai de vous proposer quelques hypothèses, sans prétendre, bien entendu, trancher la question.

Si connu que vous soit Zeus, ou si vous aimez mieux Jupiter d'après son nom latin qui nous est plus familier, je crois qu'il est utile pour la clarté de notre sujet de vous rappeler les principaux traits de sa légende.

Zeus se présente à nous comme le grand dieu par excellence de toutes les fractions de la nation grecque, selon toutes probabilités le plus ancien, peut-être le seul à un moment donné, qui fut universellement adoré, et peut jusqu'à un certain point nous donner l'illusion d'un monothéisme primitif. La tradition fait remonter son apparition et son culte à l'époque des Pélasges, en qui l'on a voulu quelquefois voir des autochtones, mais qui probablement constituent le premier courant des envahisseurs aryens, submergé à

son tour par les afflux successifs des Doriens, des Ioniens et des Achéens. Il a trois sanctuaires principaux : à Dodone, dans l'Epire, où il manifeste sa présence par les oracles du chêne qui lui est consacré, sur le mont Lycée, en Arcadie, et sur le mont Dicté, en Crête, sans compter les autres villes importantes qui lui élevèrent des sanctuaires plus modernes et moins renommés, telles que Iolcos, Tirynthe, Mycènes, Argos, Olympie, Orchomène, Thébes, Delphes, et Athènes. Le Zeus de Dodone est nommé Pelasgios, celui d'Arcadie reçoit les noms de Zeus Lycæos (λεύκος, blanc, lumineux, épithète donnée aussi Apollon) et de Zeus Clarios (où nous retrouvons le même sens de lumière); en Crête on l'appelle Zeus Cretagenès, et enfin chez les peuplades guerrières il est le dieu des armées, Zeus Stratios, sans compter le nom de Zeus Pater qu'on lui donne si fréquemment.

Peut-être y a-t-il eu, à un moment donné, autant de Zeus que de cités grecques, réunis et unifiés plus tard, pour constituer le Zeus que nous connaissons? Et ceci expliquerait ses noms variés ainsi que ses nombreuses légendes.

Dès une antiquité très reculée, au temps d'Homère, Zeus est complètement anthropomorphisé (caractère qu'il partage du reste avec tous les

autres dieux) et il a beaucoup plus l'aspect et le caractère d'un roi humain, — d'un roi des rois, comme on disait alors, — que d'un Dieu. Les Thessaliens, entre autres, se le figuraient comme un personnage gigantesque qui brandissait la foudre, produisait les tremblements de terre par ses mouvements, et gouvernait souverainement le monde.

Ses résidences habituelles sont le Grand Ouranos (le Ciel), l'Olympe et l'Ida, demeures mythiques sans doute qui n'ont d'autre rapport que le nom avec les monts Olympe et Ida où l'on célébrait de préférence son culte.

Le caractère divin de Zeus se précise avec Hésiode (*Théogonie. — Les Travaux et les Jours. — Le Bouclier d'Héraclès*). Il reçoit les appellations de Dieu haut, *upatos*, Dieu très haut, *upsistos*; il devient le roi des dieux, sans être cependant tout-puissant, car sa puissance et sa volonté sont limitées par la *Moira*, c'est-à-dire le Destin.

On le dit Père des dieux et des hommes, terme de vénération peut-être, car il n'est pas créateur. C'est le maître du tonnerre, le dispensateur de la pluie, le dieu du ciel, de l'éther, de la lumière; il préside à tous les phénomènes atmosphériques, protège les moissons et les fruits, et enfin personnifie l'ordre et la justice.

Tout grand dieu qu'il est Zeus n'est pas éternel, et on ne nous dit pas comment il est devenu immortel. Il est né, comme tous les dieux du reste, de parents, Cronos et Rhéa (que l'on doit identifier, je crois, au Temps et aux Eaux (Rhéa, celle qui coule) plutôt qu'au Ciel ou au Soleil et à la Terre) issus eux-mêmes d'un couple antérieur, Ouranos, le Ciel, et Gœa, la terre, sortis du Chaos ou de l'Océan chaotique.

Est-il nécessaire de vous rappeler le mythe curieux qui nous montre Cronos dévorant ses enfants à mesure qu'ils naissent, et par quelle supercherie Rhéa sauve Zeus en faisant avaler à Cronos une pierre emmaillotée? Un point cependant est à retenir dans ce mythe. C'est que Cronos ne mange pas, mais boit (κατέπινε dit le texte d'Hésiode) ses enfants, point intéressant qui pourra peut-être nous servir à déterminer la nature des enfants de Cronos et de Rhéa.

Ainsi sauvé de la barbare gloutonnerie de son père, Zeus est caché dans une caverne du mont Ida, où il est élevé par les nymphes et allaité par la chèvre Amalthée, tandis que pour dissimuler ses vagissements les Corybantes mènent un tapage infernal de chants accompagnés du heurt de leurs boucliers. Devenu grand il détrône son père, l'oblige à rendre à la vie ses

frères et le relègue dans le Tartare. Il partage ensuite le monde avec Poséidôn et Hadès, s'attribuant à lui-même le Haut Olympe (c'est-à-dire la région lumineuse), donnant à Poséidôn l'empire des eaux et à Hadès celui du séjour souterrain, demeure des ombres; mais son autorité souveraine n'est définitivement établie qu'après sa victoire sur les Titans, géants monstrueux à cinquante têtes et cent bras, d'où leur nom de *hécatonchires*.

De la parenté de Zeus passons maintenant à sa famille. Homère, le guide universellement suivi en fait de mythologie, ne lui donne qu'une seule épouse, Héra, mais, par contre Hésiode, qui reproduit sans doute des traditions ou des légendes courantes, lui en attribue toute une série : Métis, Thémis, Eurynome, Dioné, Héra, parmi lesquelles Dioné, forme féminine de Dios, est probablement la plus ancienne; mais n'allez pas croire que Zeus soit pour cela un fieffé polygame, ou que la polygamie fût une institution de la Grèce primitive — hypothèse qu'aucun texte connu n'autorise —; toutes ces épouses sont simplement, ainsi que leurs noms l'indiquent, des attributs ou des qualités du grand dieu suprême : sagesse, justice, grâce, lumière.

Il en est de même, à un autre point de vue des

nombreuses aventures que les poètes prêtent à Zeus avec des nymphes ou de simples mortelles : Maïa, fille d'Atlas, mère d'Hermès ; Léto, mère d'Apollon et d'Artémis ; Sémélé, fille de Cadmus, mère de Dionysos ; Alcmène, fille d'Electryon, mère d'Héraclès ; Léda, mère d'Hélène, de Castor et de Pollux ; Aegina, mère d'Acaque et Antiope, mère d'Amphion et de Zétos, toutes deux filles du fleuve Asopos ; Europe, qu'il amène à Knossos sous le déguisement d'un taureau ; Danaé, fille d'Acrisios, mère de Persée ; Callisto, fille de Lycaon, mère d'Arcas. Nymphes ou mortelles, soit par leur naissance, soit par les détails de leurs légendes (elles demeurent dans des cavernes, ou bien sont emprisonnées, ou encore persécutées par leurs parents), elles nous rappellent toutes les divinités de la nuit, des eaux ou de la lumière habituellement associées aux dieux solaires ou lumineux, de même que les enfants, dieux ou héros, nés de ces unions illégitimes sont des doublets du grand dieu, ou bien des hypostases de sa sagesse et de sa puissance.

L'immoralité de ces mythes est donc toute apparente, et revient à dire, par exemple, que le soleil qui se couche le soir dans l'Océan, ou semble disparaître comme dans une caverne, y

engendre avec la divinité de ce lieu le soleil nouveau qui luira le lendemain.

Je n'insiste pas sur le mythe de la naissance d'Athéné — la sagesse et primitivement sans doute l'Aurore — sortant tout armée du cerveau de Zeus : il s'explique tout seul.

Mais de toute cette histoire mythique, légendaire et poétique que pouvons-nous tirer? Elle nous montre, d'un côté, que Zeus est le plus grand des dieux, le maître du monde, la sagesse personnifiée, l'arbitre suprême de la justice, tandis que de l'autre l'anthropomorphisme, en lui prêtant les passions, la jalousie, les rancunes des hommes, le rabaisse presque à la condition humaine, et rien ne nous éclaire nettement ni sur son origine, ni sur sa nature. C'est incontestablement le plus grand et le plus adoré des dieux de la Grèce; mais d'où vient-il? C'était nous dit-on, le dieu, peut-être unique, des Pélasges? des autochtones ou des immigrants? et dans ce dernier cas d'où venaient-ils eux-mêmes? Que représentait-il au point de vue mythologique? une personnification de phénomènes naturels ou une pure abstraction? Autant de questions auxquelles il est bien difficile, sinon impossible de répondre autrement que par des hypothèses dans l'état actuel de la science.

Il est trop ancien pour que nous puissions voir en lui une pure abstraction : les peuples primitifs, comme l'étaient certainement les Pélasges, ne sont pas capables de s'élever à l'abstraction ; tout ce qu'ils conçoivent a pour point de départ des choses concrètes ; l'étude des diverses races non civilisées actuelles nous en fournit surabondamment la preuve.

Supposerons-nous, avec les évhéméristes, que ce fut jadis un roi, un chef des peuples, initiateur de la civilisation, instituteur des lois indispensables à toute vie sociale, déifié par la reconnaissance des peuples ? Rien dans sa légende ne l'indique et depuis longtemps la science historique a fait justice de cette hypothèse.

En ferons-nous une personnification de phénomènes naturels? Sera-ce le ciel, époux de la terre, et père de tous les êtres ainsi que le conçoivent beaucoup de peuples primitifs ? Sera-ce la pluie fécondante ? ou l'éclair ? Peut-être tous ces éléments divers ont-ils contribué à l'édification primitive de son mythe ; mais aucun d'eux ne suffit à lui seul à l'expliquer, encore que ceux qui y répondraient le mieux seraient le soleil — dont les rayons peuvent figurer la chevelure du dieu, mais alors comment expliquer qu'en agitant sa tête il fasse trembler l'univers — et

l'éclair, prolongement des rayons solaires, qui fend les nues pour en faire tomber la pluie.

Un seul point certain, c'est que Zeus est un dieu lumineux et qu'il habite dans la région éthérée, également lumineuse.

Si pour nous tirer d'embarras nous avons recours à l'étymologie, nous constatons que le nom de Zeus (génitif Dios) paraît découler d'une racine primitive *Div*, que nous trouvons en sanscrit avec le sens de « briller» , qui non seulement donne dans l'Inde le mot *Deva* « brillant, dieu », mais aussi en grec *Théos*, en latin *Deus, divus*, en vieux germain et en scandinave Tyr et Thor (noms du dieu de la foudre) et qui, vu sa généralisation doit être considéré comme appartenant à la race indo-aryenne antérieurement à sa séparation.

Ce point établi, voyons si la comparaison avec les mythes indiens, tant védiques que brâhmaniques ne pourraient peut-être nous autoriser à risquer une explication hypothétique, mais du moins plausible, étant donnée la communauté d'origine des races indiennes et grecques affirmée par le langage sans contestation possible.

Trois dieux védiques, *Dyos*, *Indra* et *Vichnou* — les deux premiers surtout — parais-

sent avoir concouru à la formation du mythe grec de Zeus.

Dyos « le brillant », généralement assimilé au ciel (ciel lumineux bien entendu), est le Père des dieux et des hommes, le générateur de l'univers par son union avec Prithivi « la Large », déesse de la terre, et pour cette raison, ou par marque de respect, reçoit le nom de *Dyos-pitar*, identique à Zeus-pater, Jupiter et Dispater. Il est le père de l'Aurore (*Ouchas*), à peu prés généralement identifiée à Athéné. Le Rig-Véda l'appelle « Fille de Dyos », *Duhita-Divas*, de même qu'Hésiode appelle Athéné « Fille de Zeus », *Thugater-Dios*. Le rôle de Dyos est d'ailleurs assez insignifiant, et déjà dans le Véda il parait être un dieu suranné ou dont l'évolution mythique a avorté.

Celui des dieux védiques qui a le plus de rapports avec Zeus est *Indra* « l'Ardent », personnification de l'éclair, probablement l'équivalent atmosphérique *d'Agni*, le feu terrestre, avec lequel il constitue la trinité Agni, Indra, Sourya (feu terrestre, feu atmosphérique, feu céleste), qui correspond au *Triple Agni* et à ses trois positions sur la terre, dans l'atmosphère et dans le ciel. Notons en passant qu'Agni est tantôt le père, tantôt le fils de Dyos,

ce qui établit une proche parenté entre Indra et Dyos.

Tel que nous le présente le Rig-Véda, Indra est le dieu de l'orage bienfaisant, le maître du tonnerre qui fait couler la pluie fertilisante, et n'oublions pas que la pluie contient le feu, qui vivifie tout, sous la forme de Soma et même d'Agni lui-même à l'état virtuel, puisque les plantes, nées de la pluie, sont susceptibles de prendre feu par la fermentation et que par la friction on extrait de deux morceaux de bois le feu qui y est renfermé.

Comme Zeus, Indra est aussi un dieu guerrier, protecteur attitré des Âryas qu'il anime et soutient, à qui il prête même l'assistance de sa toute puissante intervention pour vaincre leurs ennemis, caractère qui découle naturellement du rôle mythique de ce dieu, bataillant perpétuellement contre les démons Asouras, Ahi, Vritra, Namoutchi, Piprou, etc., personnifications soit des nuages voleurs ou détenteurs avares de la pluie, assimilée tantôt à des vaches, tantôt au lait de ces vaches, soit des obstacles qui mettent empêchement à l'accomplissement du sacrifice. Et ces démons, ce sont ou des serpents monstrueux ou des géants d'une taille prodigieuse, à mille têtes et mille bras, qui ont une étroite

ressemblance avec les adversaires vaincus par Zeus, les Titans.

Indra est dit également fils de *Tvachtri*, forme d'Agni étroitement apparentée à Héphaistos, et le Véda le met aux prises avec son père, qu'il tue pour s'emparer de *l'Amrita*, l'ambroisie, la liqueur divine qui donne l'immortalité. D'autres fois on nous le montre combattant et détrônant *Varouna* (Ouranos), le dieu du ciel, à qui il ne laisse que l'empire des eaux, Je n'ai pas besoin, je pense, d'insister sur la frappante analogie de ces mythes avec la lutte victorieuse de Zeus contre son père, Cronos.

Mais où la ressemblance est surtout frappante entre Zeus et Indra, c'est dans ce que nous pourrions appeler la chronique scandaleuse de leurs aventures amoureuses. Comme Zeus, en effet, Indra, bien qu'époux d'Indranî, la plus belle des déesses, ne se prive pas de flirter non seulement avec les Apsaras (nymphes), musiciennes, chanteuses, danseuses et courtisanes de son paradis, mais encore avec de simples mortelles. Au fond toutes ces aventures se ressemblent, aussi ne vous en citerai-je qu'une qui se rapporte d'une manière si précise à notre sujet qu'il semble bien que ce soit une tradition identique. Indra, devenu éperdûment amoureux d'Ahalyâ, femme

du richi Gotama, imagine pour la séduire de prendre l'apparence de son mari, tandis que celui-ci s'absente pour se livrer dans la solitude à ses exercices religieux, et Ahahyâ se livre à lui, bien qu'elle eût reconnu le dieu sous son déguisement. N'est-ce pas complètement l'histoire de Zeus revêtant l'apparence d'Amphitryon pour séduire Alcmène? Toutefois, sur ce point, la mythologie indienne est plus morale que celle de la Grèce, car tandis que Zeus triomphe impunément dans tous ses écarts, Indra au contraire est presque toujours sévèrement puni malgré son rang divin. Ainsi, dans le cas actuel, surpris par Gotama en flagrant délit, il perd sa virilité par suite de la malédiction de ce sage, et Ahalyâ est changée en pierre. Une autre fois, dans une circonstance analogue, il est changé en chat, et ce n'est qu'après de longues recherches qu'Indranî parvient à le retrouver et à lui faire rendre par Brahmâ sa forme divine.

Comme vous le voyez, il y a une similitude presque complète entre les mythes d'Indra et de Zeus.

Nous avons cité un troisième dieu, *Vichnou*, dont la légende mythique se rapproche assez, par certains points, de celle de Zeus pour que nous soyons en droit de supposer qu'elles ont pu

avoir une origine commune ; toutefois, à part ses combats contre les démons où Vichnou agit comme substitut d'Indra, les rapports des deux légendes sont moins personnels. S'il est difficile de retrouver exactement Zeus en Vichnou, sauf en ce qui concerne la prééminence et le rôle moral qu'il a acquis tardivement, les Avatârs (ou incarnation) de Vichnou présentent de nombreuses similitudes avec les hypostases du grand dieu grec, principalement son incarnation en Krichna, le dieu fait homme, que plusieurs épisodes de sa légende rapprochent d'une manière frappante d'Héraclès, d'Apollon et de Persée. Krichna, vous le savez, est en réalité Vichnou, incarné comme fils de Vasoudéva et de Dévakî, sœur ou cousine de Kamça, roi de Mathura. Au moment du mariage de Dévakî, alors que Kamça la conduisait dans son char à la maison de son époux, une voix céleste avertit Kamça, le tyran, qu'un des fils de Dévakî doit le tuer (légende d'Œdipe), et pour parer à cette prédiction fatale Kamça fait mettre à mort, à mesure qu'ils naissent, les six premiers enfants de Dévakî (mythe de Cronos dévorant ses enfants), puis, pour plus de sûreté, il fait enfermer Dévakî et Vasoudéva dans une prison étroitement gardée, où elle donne le jour à Krichna. — Nous trouvons ici

une répétition du mythe de Danaé et de la naissance de Persée, où Kamça joue le rôle d'Acrisios — Mais les dieux ont endormi les gardes et ouvert les portes de la prison à Vasoudéva, qui peut ainsi sauver son fils en le confiant aux soins du berger Nanda, aprés avoir traversé à pied sec la Yamouna débordée (passage de la Mer Rouge et Fuite en Egypte). Tandis qu'il grandit parmi les pasteurs, Krichna soutient contre les démons suscités par Kamça des luttes victorieuses qui ne sont pas sans rapports avec quelques uns des travaux d'Héraclès, principalement. sa victoire sur le serpent Kâliya, épisode identique à quelques détails prés à la victoire d'Héraclès sur l'Hydre de Lerne. Plus tard, la fable pourânique nous le montre inventant la flûte et au son entraînant de sa musique civilisant les bergers grossiers et apprivoisant les animaux sauvages (Apollon chez Admête et Orphée).

En dehors de ces légendes que l'on peut dire identiques, nombreux sont encore les mythes qui témoignent d'une parenté initiale étroite entre la mythologie de la Grèce et celle de l'Inde. Malheureusement, les citer tous nous entraînerait trop loin, et je me bornerai à vous en signaler un, trés caractéristique par un détail, bien qu'il appartienne à la légende bouddhique, ce qui ne

vous étonnera pas, du reste, si vous vous souvenez que la légende mythique du Bouddha est sous beaucoup de rapports étroitement apparentée aux traditions relatives aux dieux de l'Inde. Suivant la mythologie grecque, Léto, réfugiée dans l'île de Délos, y met au monde Apollon en tenant embrassé le tronc d'un palmier; de même Mâyâ saisit une branche de Plakcha au moment où elle donne le jour à celui qui sera plus tard le Bouddha Çâkyamouni.

Nous pouvons signaler encore les épithètes de ἁγνός donné à Phœbus et de ἁγνή attribué à Phæbé, qui, bien qu'interprêtées dans le sens de « chaste » et « pur » nous rappellent d'une manière surprenante *Agni*, le dieu indien du feu, le plus grand et peut-être le plus ancien des dieux védiques.

Ces quelques rapprohements suffisent, il me semble, pour autoriser la présomption que Zeus n'est pas seulement un dieu grec mais un dieu indo-européen et l'un des plus anciens, puisque nous le trouvons à peu près identique de nom et de fonctions chez tous les peuples de cette race. Mais s'ils nous indiquent son origine, ils nous laissent sur sa nature dans une indécision que les nombreuses hypothèses émises à son sujet n'ont jusqu'ici pas victorieusement dissipée. Est-il

personnification d'un phénomène et de quel phénomène? Est-il ciel, éclair ou soleil? Nous ne parlons plus d'évhémérisme ni d'imagination poétique, systèmes dont les rapprochements précédents avec la mythologie indienne ont fait, je crois, justice; mais la question reste posée dans les mêmes termes où nous l'avons trouvée au début. Peut-être en trouverons nous une solution, au moins plausible, dans le système d'interprétation des mythes indo-européens proposé par M. Paul Regnaud, professeur de sanscrit à la Faculté de Lyon.

M. Regnaud [1] part de ce principe que les peuples primitifs, incapables de concevoir l'absolu, ou les notions abstraites, ne peuvent avoir que des conceptions concrètes, c'est-à-dire suscitée par les phénomènes et les objets matériels qui frappent journellement leurs yeux et leur imagination.

Etudiant étymologiquement les noms des principaux dieux de l'Inde, si étroitement apparentés à ceux de la Grèce, M. Regnaud constate qu'ils ont tous les sens de « brillant », « brûlant », « ardent », « rouge », etc., toutes épithètes

1. P. Regnaud, *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et en Grèce*.

qui se rapportent aux phénomènes ignés, ou bien ceux de « coulante », « répandue », « noire » indiquant une chose liquide associée à l'élément igné, double signification qui correspond avec la séparation établie par M. Bergaigne [1] entre les éléments mâles et femelles du sacrifice, feu et libation sous leurs différentes formes divinisées.

Quelle peut donc être la chose concrète, matérielle, susceptible d'avoir été l'origine de la mythologie ? Le feu, dit M. Regnaud, le vulgaire feu usuel, dont la découverte a marqué la première étape de la civilisation ; le feu, si difficile à allumer lorsqu'il fallait le produire par la friction de deux morceaux de bois, si difficile à entretretenir une fois allumé, objet de soins constants et assidus élevés au rôle de rites traditionnels en tant qu'allumage et entretien de feu sacré, lorsque s'est perdu le souvenir de son antique usage familial. Les dieux — sauf Soma, personnification de la libation, mais qui en réalité se confond avec le feu, Agni, lorsqu'il est enflammé — seraient donc les flammes du feu du sacrifice, les déesses les libations de diverse nature (alcool, beurre fondu, graisses, etc.) servant à aviver et à nourrir la faible étincelle recueillie au point de

1. A. Bergaigne, *La Religion védique.*

jonction des deux *Aranîs*. Ce serait, en réalité, le scenario d'un drame mythique débutant par la naissance du dieu-feu sorti de la matrice des âranis, nourri et élevé par les libations (sous les noms de vaches, chèvres ou nymphes), vainqueur des obstacles (les démons) qui s'opposent à son développement, puis, lorsque les flammes ont atteint le point culminant de leur essor, luttant tantôt vainqueur, tantôt vaincu contre d'autres flammes plus jeunes (les Asouras) partant du noyau d'ignition et s'efforcant à leur tour de parvenir au sommet, c'est-à-dire au ciel.

Si nous admettons ce système — appuyé sur l'importance et l'universalité du culte du feu chez tous les peuples de l'ancien monde, aussi bien chez les Egyptiens et les Sémites que chez les Indo-Européens — nous voyons que Dyos, Varouna, Indra, Vichnou, sont identiques à Agni, et représentent des diverses phases de l'allumage de feu du sacrifice et de son arrivée à l'Apogée, moment où la flamme *vieillie* est remplacée par une autre plus énergique qui cherche à s'élever à son tour. Et si on l'applique à la Grèce — où le culte du feu sous le nom de Hestia a été universel et s'est maintenu jusqu'à la fin du paganisme — ou peut arriver à une explication du

mythe de Zeus au moins aussi plausible que les autres.

Le Zeus primitif ne serait ni le ciel, ni le soleil — il a pu en prendre plus tard les attributs lorsque le sens initial du mythe s'est perdu — mais une personnification du feu analogue au Dyos et à l'Indra védiques. Il est fils de Cronos (comparer avec le sanscrit *Kala*, qui a le même sens de temps, l'un des noms de Roudra), un feu ancien qu'il est destiné à remplacer, et de Rhéa, la libation. Cronos avale ses enfants de peur d'être détrôné par eux ; c'est une forme de la lutte mythique entre les éléments ignés du sacrifice. Zeus sauvé par sa mère est caché par elle dans un lieu obscur, la caverne du mont Ida, où il est nourri par la chèvre Amalthée, autre personnification de la libation, jusqu'à ce qu'il soit assez fort pour lutter contre son père qu'il précipite dans le Tartare, c'est-à-dire le monde souterrain de l'obscurité, région des morts. Puis, pour conquérir la première place, il a à lutter contre les Titans (= Asouras) ou les flammes qui cherchent à s'élever aussi haut que lui. Enfin, M. Regnaud voit le prototype du partage du monde entre Zeus, Poséidôn et Hadès dans ce passage du Rég-Véda dont je crois intéressant de vous citer intégralement l'interprétation.

« C'est aussi dans le Rig-Véda que nous trouvons les premiers délinéaments du mythe de Zeus et de ses deux frères, Poséidôn et Hadès, avec lesquels il partage l'univers. Alors qu'il obtient le large Ouranos qui est dans l'éther et dans les nuages, Poséidôn reçoit l'empire de la mer et Hadès a pour lot les ténèbres infernales. Dans l'ébauche védique du mythe, l'auteur nous représente le feu du sacrifice personnifié dans trois frères dont l'un est un brillant sacrificateur (le Zeus d'Homère qui trône dans le ciel); celui du milieu est occupé à goûter (la liqueur sacrée) et deviendra dans l'Iliade le dieu qui a l'océan pour royaume et pour siège; enfin, le troisième est plongé dans cette même liqueur aux profondeurs obscures qui, ainsi que nous le verrons, ont été le point de départ de l'idée des régions infernales.

« Cette relation des trois frères s'étageant ainsi pour représenter la base, la partie moyenne et le sommet du feu sacré, a eu d'autres conséquences dans le développement du mythe de Dyôs-Zeus. Celui-ci étant le plus élevé a reçu naturellement l'épithète de grand, de très grand, et même de celui qui est le plus grand, le plus élevé des dieux. Par là s'établissait la suprématie de son rôle divin, et par là s'explique de

la manière la plus simple la prééminence de son rang dans la hiérarchie des immortels. Tout repose, comme si souvent en pareil cas, sur le passage au sens moral d'épithètes dont le sens physique était en rapport avec l'idée première qui s'attachait au mot *dyôs* dans les hymnes liturgiques[1]. »

Quant aux aventures amoureuses de Zeus, comme aussi celles d'Indra, elles ne sont en réalité que les formes diverses, développées et embellies par l'imagination des poètes, du mythe traditionnel de l'union du feu actif avec la libation afin d'engendrer, c'est-à-dire d'allumer dans son sein d'autres feux, des fils, destinés à lui succéder.

Cette interprétation du mythe grec vous paraîtra peut-être étrange et bien hardie ; elle mérite toutefois d'être prise en considération comme hypothèse explicative de la formation primitive de ce mythe, sous réserve, bien entendu, des amplifications et des déformatious postérieures.

En tout cas, je crois que nous pouvons dire, comme conclusion de cette causerie, que Zeus n'est pas seulement un produit de l'imagination grecque, que c'est un dieu indo-âryen, le plus

1. P. Regnaud ; *l. c.* p. 73.

ancien, le plus grand et peut-être l'unique dieu de la race indo-âryenne et que son origine remonte à l'époque impossible à déterminer où cette race était encore réunie dans son habitat originel, en quelque lieu d'ailleurs qu'on croie devoir le placer.

LES TRADITIONS

RELATIVES AU DÉLUGE

(14 FÉVRIER 1904).

Parmi les traditions cosmogoniques, religieuses et historiques que nous a léguées l'antiquité, l'une des plus importantes et des plus universelles est certainemment celle de la destruction du genre humain par l'immense cataclysme qu'on nomme le Déluge.

De ce que des récits d'un événement de ce genre se rencontrent dans les annales de presque tous les anciens peuples, surtout dans la Bible, on a conclu et longtemps cru qu'il était universel, Sur la foi du livre révélé on a établi en article de croyance dogmatique qu'il s'agissait là d'un châtiment infligé par la divinité aux crimes d'une humanité pervertie, et que si divergentes qu'elles

fussent les traditions diverses de cet événement étaient un écho plus ou moins fidèle d'une tradition unique, seule vraie puisque révélée, celle du récit biblique.

Que faut-il penser de cette prétendue universalité et de cette unité primitive de révélation ?

C'est ce que nous allons chercher à déterminer si vous, le voulez bien, par la comparaison des traditions, non plus de quelques groupes humains, mais de tous les peuples à nous connus, civilisés ou barbares.

Tout d'abord la tradition du Déluge est-elle réellement universelle ?

Beaucoup de peuples, le plus grand nombre pourrait-on dire, l'ignorent complètement, ou bien ne la possèdent que par voie de transmission, et peut-être trouverons-nous que ce dernier cas est précisément celui de la tradition biblique.

Prenons, par exemple, le peuple tenu pour le plus anciennement civilisé, l'Egypte qui avec ses dix ou douze mille ans d'existence antérieure à notre ère — et peut-être plus — attestée par ses monuments, a dû être contemporaine du cataclysme diluvien.

On n'y trouve aucune trace, ni traditionnelle ni matérielle du Déluge, et cela se comprend

facilement, car là l'inondation du Nil, au lieu d'être un désastre, a été un bienfait apprécié de temps immémorial. Nous y rencontrons bien, à la vérité, un mythe d'une destruction de la race humaine en punition de sa dépravation, mais c'est sous la forme toute spéciale d'un massacre exécuté par la déesse léontocéphale Sekket en exécution des ordres de Ra, mythe solaire selon toute probabilité.

Et de même dans toute l'Afrique, quelque peine qu'on se soit donné à cet effet, on n'a pu trouver chez aucune peuplade une tradition diluvienne originale, antérieure à la pénétration de l'islamisme imprégné en grande partie, comme vous le savez, de la révélation biblique.

Lorsque les Européens ont découvert et conquis l'Amérique, ils y ont trouvé, ou cru trouver, chez quelques peuplades des traditions apparentées au Déluge de Noé. Mais, missionnaires ou conquérants, leurs dires sont suspects tant à cause de la tendance qu'on avait alors à vouloir faire tout concorder avec la Bible, que de la difficulté — bien connue de tous les explorateurs — d'obtenir des sauvages un récit précis, et de la surprenante facilité avec laquelle ils incorporent dans leurs propres traditions les récits

qu'on leur fait et qu'ils répètent ensuite comme étant indigènes et très anciens.

C'est ainsi que les Mexicains racontent que Coxcox ou Tespi s'est sauvé avec sa femme et ses enfants dans une barque, ou sur un radeau, emportant divers animaux et les plantes utiles à la subsistance de l'homme. Pour s'assurer si la terre est redevenue habitable, il lâche un vautour, puis plusieurs oiseaux parmi lesquels seul le colibri revient apportant une feuille verte. Ici l'analogie avec le récit biblique est trop frappante pour ne pas être le reflet de l'enseignement des premiers missionnaires.

Les Chichimèques ont une tradition qui paraît empruntée à l'Inde, suivant laquelle l'existence du monde comporte quatre périodes suivies de destruction, la première par un déluge ou une inondation, la seconde par un tremblement de terre, la troisième par un ouragan, et enfin le monde actuel sera détruit par une pluie de feu.

La légende des Chéroquis ressemble d'une manière étonnante au déluge indien, dit de Manou, seulement, au lieu d'un poisson c'est un chien qui prévient son maître de l'approche du cataclysme et va à la nage chercher une barque dans laquelle il le sauve.

Chez les Caraïbes, c'est au déluge grec de

Deucalion que ressemble leur tradition. Un homme et une femme échappent à l'inondation en gravissant une montagne et donnent naissance à une race nouvelle en jetant derrière eux des fruits de cocotier.

Chez les Muiscas, l'inondation restreinte à la plaine de Bogota est causée par les maléfices de Huythaca, femme du premier homme Botchika, et un petit nombre d'êtres humains et d'animaux se sauvent sur le sommet d'une montagne.

Enfin les Araucaniens racontent que leur contrée a été dévastée par une inondation précédée d'un tremblement de terre, qu'ils attribuent au dieu malfaisant Apo, et en souvenir de cet événement ils se hâtent de fuir vers les montagnes à la moindre manifestation d'un phénoméne sismique.

Il n'existe aucune tradition diluvienne ni chez les Océaniens, ni chez les Polynésiens, car on ne peut donner ce nom au raz de marée qui a dévasté les îles Fidjï, et en souvenir duquel leurs habitants tiennent toujours des pirogues prêtes afin de prendre la fuite s'il était nécessaire.

On n'en trouve également aucune trace au Japon.

Par contre, les Annales de la Chine relatent

une terrible inondation, connue des Européens sous le nom de Déluge de Yaô. Mais il s'agit là, au dire des Chinois eux-mêmes, non d'un phénomène diluvien, mais d'une grande inondation du Hoang-hô. Il ne paraît pas qu'elle ait causé mort d'hommes. Le Chou-King dit seulement que « les populations des plaines se plaignent en soupirant ». C'est pour mettre fin à cette inondation de très longue durée, ou très fréquente, que l'ingénieur Yu, plus tard empereur (2217-2195), entreprit les grands travaux d'endiguement qui firent sa réputation et furent terminés vers 2060 avant notre ère.

Il y a peut-être lieu de rapprocher de ce dernier événement la légende tibétaine suivant laquelle le Tibet aurait été jadis couvert par les eaux, sauf quelques pics de montagnes, et que ces eaux s'écoulèrent subitement grâce à l'intervention compatissante soit du Bouddha lui-même, soit du grand Bodhisattva Manjouçri.

Comme vous le voyez, l'aire du cataclysme diluvien se trouve très réduite et circonscrite, à part les quelques légendes plus que douteuses de l'Amérique, à l'Asie occidentale et à l'Europe. Et encore là même, se présente-t-il sous la forme d'une tradition unique ou seulement même ayant de nombreux points de ressemblance?

Peut on dire, comme Lenormant, que cette tradition est en quelque sorte le patrimoine des Indo-européens, des Sémites et des Chamites?

C'est ce que nous allons examiner en laissant de côté, bien entendu, les traditions chaldéenne et biblique qui pour le moment ne sont pas en cause.

Nous constatons tout d'abord que la tradition ou le mythe du Déluge n'existe pas dans toutes les branches de la famille indo-européenne.

L'Iran ou la Perse ancienne ne la connaît pas. On en rapproche d'ordinaire la légende du Vendidad relative à la construction du *Var* de Yima; mais il suffit de la lire pour se convaincre immédiatement qu'il ne s'agit pas de déluge mais bien d'un cataclysme, ou plutôt d'une période glaciaire. Voici du reste le passage en question :

« Le Créateur, Ahoura Mazda, donna rendez-vous aux célestes Yazatas dans le fameux Airyanem Vaëjo, qu'arrose la Vanouhi Dâitya.

« Yima, le bon pasteur, donna rendez-vous aux meilleurs des mortels dans le fameux Airyanem Vaêjo qu'arrose la Vanouhi Dâitya.

« Au rendez-vous se rendirent le Créateur, Ahoura Mazda, et les Célestes Yazatas dans le fameux Airyanem Vaéjo qu'arrose la Vanouhi-Dâitya.

« Au rendez-vous se rendirent Yima Khshaèta, le bon pasteur, et les meilleurs des mortels dans le fameux Airyanem Vaîjo qu'arrose la Vanouhi Dâitya.

« Et Ahoura Mazda dit à Yima :

« Beau Yima, fils de Vivanhat, voici que sur le monde des corps vont fondre les hivers de malheur apportant le froid dur et destructeur. Voici que sur le monde des corps vont fondre les hivers de malheur qui feront neiger la neige à gros flocons, à l'épaisseur d'un *aredvi* sur les montagnes les plus hautes.

« Et tout ce qu'il y a d'animaux dans les lieux les plus désolés, sur le sommet des montagnes et dans les profondeurs des campagnes, se réfugiera de ces trois lieux dans des abris souterrains.

« Avant cet hiver, le pays portait des herbes, avant que les eaux l'eussent inondé ; mais après la fonte des neiges, on considérera comme une merveille, ô Yima, dans le monde des corps, un lieu où on apercevra seulement la trace du pied d'un mouton.

« Fais toi donc un *Var*, long d'une course de cheval sur chacun des quatre côtés. Porte là les germes du petit bétail et du gros bétail, et des hommes, des chiens, des oiseaux et des feux rouges et brûlants. Fais-toi donc un Var, long

d'une course de cheval sur chacun des quatre côtés, pour les bœufs et pour les moutons.

« Là, tu feras couler des eaux dans un lit d'un *hâtra* de long ; tu établiras les oiseaux sur les bords, dans une verdure éternelle, avec pâture inépuisable.

« Là, tu établiras des demeures comprenant un bâtiment avec balcon, salles extérieures et cloître.

« Tu apporteras là des germes d'homme et de femme les plus grands, les meilleurs, les plus beaux qui soient sur la terre.

« Tu y apporteras les germes de toutes les espèces d'animaux, les plus grands, les meilleurs, les plus beaux qui soient sur cette terre.

« Tu y apporteras les germes de toutes les plantes, les plus hautes et les plus parfumées qui soient sur cette terre.

« Tu y apporteras les germes de tous les fruits les plus savoureux et les plus parfumés qui soient sur cette terre.

« Et ces germes, tu les mettras là par couples, pour y rester sans périr, aussi longtemps que ces hommes resteront dans les Vars.

« Il n'y aura là ni difforme par devant, ni difforme par derrière, ni impuissant, ni égaré, ni méchant, ni trompeur, ni rancunier, ni jaloux, ni

hommes aux dents mal faites, ni lépreux qu'il faut isoler, ni aucun des signes dont Angra Mainyou marque le corps des mortels.

« Dans la partie supérieure de la place tu feras neuf rues; dans la partie inférieure trois rues. Dans les rues de la partie supérieure tu porteras mille germes d'hommes et de femmes; dans les rues de la partie moyenne, six cents; dans les rues de la partie inférieure, trois cents. Et sur ce Var, avec ton sceau d'or, tu ouvriras une porte et une fenêtre qui éclaire d'elle-même à l'intérieur. »

« Et Yima se dit : comment ferai-je le Var qu'Ahoura Mazda m'a commandé ?

« Et Ahoura Mazda dit à Yima fils de Vivanhat :

« Foule la terre avec tes talons, et pétris la avec tes mains comme fait à présent le potier qui délaye la terre et l'étend. »

« Créateur du Monde des corps, Saint! Quelles sont les lumières, ô saint Ahoura Mazda, qui éclairent dans le Var qu'a fait Yima ? »

« Ahoura Mazda répondit :

« Les lumières faites d'elles-mêmes et des lumières faites dans le monde. La seule chose qui manque là, c'est la vue des étoiles, de la lune et du soleil, et une année ne semble qu'un jour.

« Tous les quarante ans, de chaque couple

humain naît un couple mâle et femelle. Et de même pour chaque espèce d'animaux. Et les hommes vivent de la plus belle des vies dans le Var fait par Yima[1] ».

Le Boundéhech, livre très moderne, — dans sa forme actuelle il ne remonte peut-être pas au-delà du quinzième siècle, — mentionne trois déluges ; mais aucun d'eux ne présente le caractère de destruction de l'humanité propre à la légende diluvienne : ces déluges, ou inondations, au contraire n'ont d'autre but que de débarrasser la terre des êtres nuisibles et malfaisants, créatures d'Angra Mainyou. Je crois qu'il suffira de citer un seul de ces passages[2]

« Tistar fut changé en trois formes, la forme d'un homme, la forme d'un cheval, et la forme d'un taureau. Trente jours et trente nuits il se fit remarquer par son éclat, et sous chaque forme il produisit la pluie dix jours et dix nuits ; puisque les astrologues disent que chaque constellation a trois formes.

« Chaque simple goutte de cette pluie était aussi grosse qu'un bol, et l'eau atteignit la hauteur d'un homme sur toute la terre ; et les créa-

1. J. Darmesteter : *Zend Avesta*, II, p. 21.
2. *Boundehech*, VII, 4-5.

tures nuisibles ayant toutes été tuées par la pluie allèrent dans les trous de la terre. »

Si maintenant nous passons à l'Inde, nous voyons que le Rig-Véda, le plus ancien de ses livres sacrés qui nous reporte à un état de civilition très primitif, ne renferme pas la moindre allusion à un déluge, cataclysme dont il devrait cependant avoir été contemporain ou du moins très rapproché. Par contre la littérature postérieure nous fournit plusieurs récits de cet événement, ne différant entre eux que par des détails insignifiants quoique composés à des époques assez écartées. Ces versions, qui ont toutes un caractère mythique prononcé, se trouvent dans le Çatapatha-brâhmana, le Mahâbhârata et dans la plupart des Pourânas. Il est à remarquer que, sauf celle du Bhâgavata-Pourâna, ces versions placent toutes le déluge à une époque mythique antérieure à la création de la race humaine actuelle, ou si vous aimez mieux dans les temps préhistoriques : Manou, le héros de ces récits, est un demi-dieu, fils du soleil et universellement tenu pour l'ancêtre de l'humanité, et par conséquent les êtres victimes du déluge ne sont pas des hommes, mais des géants, Asouras, Daityas, Râkchasas ou autres races ennemies des dieux.

D'ailleurs le récit du Çatapatha-brâhmana paraît avoir été, ce qui est naturel vu son antiquité, la source initiale de tous les autres, et en raison de son importance capitale, il est indispensable de le résumer aussi brièvement que possible.

Un jour que le Sage Manou, fils de Vivasvat (un des noms du soleil) se livrait à ses ablutions quotidiennes, il trouva dans l'eau qui allait lui servir un petit poisson, et celui-ci le conjura de le protéger contre la voracité de ses congénères, lui promettant en récompense de le sauver lui-même d'un déluge qui, en un temps fixé, doit détruire tous les êtres vivant sur la terre. Manou ému de compassion, garde le poisson dans son lota (vase à eau), puis à mesure qu'il grandit le transporte dans un étang qu'il creuse à son intention et enfin dans l'océan quand il est devenu assez fort pour ne plus avoir à redouter les autres poissons. A ce moment le poisson reconnaissant lui ordonne de construire un bateau où il s'embarquera dès qu'il verra grossir les eaux. Le moment étant venu, Manou monte dans le bateau et le poisson, qui n'est autre que Vichnou lui-même, survenant aussitôt, attache à la corne qui surmonte sa tête une corde au moyen de laquelle il remorque l'esquif et le fait passer par dessus la montagne du nord (l'Himâ-

laya), à un pic de laquelle il amarre le câble en recommandant à Manou de le lâcher peu à peu à mesure que les eaux baisseraient. Celles-ci s'étant retirées, Manou sort du bateau et son premier acte est d'accomplir en action de grâces le sacrifice appelé *pâka,* en jetant dans les flots une offrande de lait, de beurre clarifié et de caillé. Aussitôt, de cette offrande naît une femme, Idâ, avec laquelle Manou engendre la race humaine actuelle [1].

Notons en passant qu'Idâ personnifie la prière ou la libation et que, selon le Taittirīa-brāhmana [2], elle est la révélatrice du feu, dit Gārha-patya, à l'aide duquel elle enfante l'humanité.

D'après le Mahâhbhârata [3], Manou pratiquait au bord de l'océan de ferventes austérités, se tenant depuis dix mille ans debout sur un pied, un bras levé, lorsque lui apparaît le poisson qui réclame son assistance. Comme dans le récit précédent il le met successivement dans un vase, dans un étang, dans le Gange, puis le porte à l'océan et le poisson lui commande de construire un bateau qu'il se charge de diriger au moyen d'un câble attaché à sa corne. Le déluge arrive.

1. *Çatapatha-brâhmana,* I, 8. 1.
2. I, 1, 44.
3. *Vanaparva,* 12747.

« On ne voit plus que l'eau et le ciel ». Il s'élève une tempête terrible. Le bateau roule sur les flots « comme une femme ivre » et finit enfin par s'arrêter sur le plus haut pic de l'Himâlaya. A ce moment le poisson révèle à Manou qu'il est Brahmâ, le Pradjâpati. Ainsi sauvé Manou célèbre un sacrifice, puis procède à la création de tous les êtres vivants au moyen de ferventes austérités et d'une méditation intense.

Dans les Pourânas, la légende se présente avec quelques modifications de détail. Le Matsya-pourâna [1] donne le nom du poisson, un *Çaphari*, ou carpe, qui du reste joue le même rôle que dans les récits antérieurs. Le bateau n'est pas construit par Manou, mais par les dieux qui l'aménagent pour recevoir toutes les créatures, que Manou y rassemble en les attirant par la puissance de sa méditation. La pluie tombe sans discontinuer pendant cent années et à l'inondation se joint l'embrasement général de toute la terre par le feu sous-marin. Le bateau de Manou est préservé par la protection des dieux.

Dans le Bhâgavata-pourâna et l'Agni-pourâna, le récit diluvien s'écarte davantage des traditions précédentes. Le déluge est provoqué par le

1. J. Muir : *Original sanskrit texts*, I, p. 203.

vol des Védas que le démon Hayagrîva a emportés au fond de l'océan. Manou est remplacé par Satyavrata, qui est cependant changé en Manou à la fin du cataclysme. Le poisson avertisseur prédit le déluge au bout de sept jours, et c'est un vaisseau divin envoyé par les dieux qui sauve Satyavrata et les richis qu'il y a embarqués avec les semences de toutes les choses. Vichnou tue Hayagrîva, reconquiert les Védas, tout rentre dans l'ordre et Satyavrata prend la forme de Manou. Suivant l'Agni-pourâna, c'est le grand serpent Çécha qui sert de corde pour attacher le vaisseau à la corne du poisson.

La Grèce, plus favorisée à ce point de vue, nous offre de nombreux déluges correspondant certainement à autant de traditions locales. Nous n'en retenons que les trois plus importantes ; les seules qui ne puissent pas s'expliquer par le souvenir de quelque catastrophe limitée à une région de peu d'étendue.

Le déluge d'Ogygès, premier roi de Béotie, qui marque la fin de l'existence terrestre des géants. Tout le pays est couvert par les eaux qui s'élèvent jusqu'au ciel. Ogygès se sauve dans un vaisseau avec quelques uns de ses compagnons.

Le déluge de Deucalion, roi de Phthie, fils de Prométhée. C'est le plus connu et aussi celui dont le récit est le plus développé. Sur le conseil de Prométhée, Deucalion construit un *coffre* où il se réfugie avec Pyrrha. — Ce terme de coffre, au lieu de bateau, est intéressant à noter, d'une part par son identité avec l'*arche* du déluge biblique qui a la même signification, et d'autre part parce qu'il indique que cette tradition appartient à une peuplade éloignée des côtes et ne connaissant pas la navigation. — Leur coffre flotte neuf jours et neuf nuits avant d'aborder au sommet du Parnasse. Aussitôt qu'ils en sont sortis, Deucalion et Pyrrha offrent un sacrifice, et, sur l'ordre de Zeus, jettent derrière eux des pierres qui deviennent hommes et femmes.

Enfin le déluge de Samothrace. La mer s'élève presque jusqu'au sommet de la montagne où se sont réfugiés les quelques habitants qui ont pu fuir le cataclysme, ainsi que Saon, fils de Zeus.

Les Celtes avaient eux aussi, paraît-il, une tradition diluvienne consignée dans les antiques poésies bardiques du pays de Galles, appelées *Triades*. Selon cette tradition, l'île de Prydain fut successivement dévastée par trois cataclysmes, dont le premier est le débordement ou

la rupture du Llyn-llion, ou Lac des Flots, qui submerge tout le pays et fait périr tous les hommes, à l'exception de Dwyfan et Dwyfach qui se sauvent dans une barque sans agrès et repeuplent l'île.

Un autre récit, moins ancien, parle d'un vaisseau renfermant un couple de toutes les créatures. Ici l'emprunt au mythe biblique est évident.

Les anciens chants cosmogoniques des Scandinaves renferment eux aussi un passage que l'on rapproche de la tradition diluvienne.

Odin, Willi et We, les trois fils de Borr, mettent à mort Ymir, le père des géants de glace, afin de construire le monde avec son corps. Le sang d'Ymir coule avec une telle abondance qu'il submerge toute la race des géants, sauf Bergelmir qui s'échappe avec sa femme dans un bateau.

La Völuspa fait à cet événement une allusion tellement concise que pour la comprendre il faut savoir d'avance de quoi il s'agit :

« Ce fut le commencement des siècles quand Ymir s'établit;
« Il n'y avait ni rivage, ni mer, ni ondes fraiches;
« On ne trouvait ni terre, ni ciel élevé;
« Il y avait le Gouffre béant, mais de l'herbe nulle part. »

« Alors les fils de Bor élevèrent les firmaments;
« Eux, ils formèrent la grande enceinte du milieu;
« Sol éclaira, du sud, les rochers de la demeure;
« La terre aussitôt verdit d'une verdure touffue;

Les deux allusions du Vafthrudnismal ne sont guère plus claires :

« La terre a été créée de la chair d'Ymir,
« Les montagnes ont été formées de ses os,
« Le ciel a été fait du crâne de ce Jote glacé,
« Et la mer a été produite par son sang. »
« Dans la rigueur des hivers, avant que la terre fut créée,
« Bergelmir naquit.
« Mon plus ancien souvenir, c'est que, ce Jote intelligent
« S'est mis dans une barque. »

Un autre peuple de l'Europe, les Lithuaniens, possède aussi une légende curieuse.

A cause des désordres de la terre, le dieu Pramzimas la fait ravager par les génies du vent et de la pluie. Quelques hommes se sauvent sur une montagne où ils souffrent de la faim et du froid, et Pramzimas, ému de pitié, leur jette une coquille de noix sur laquelle ils s'embarquent pour chercher une autre terre où ils se dispersent et périssent. Il ne reste sur la montagne que deux vieillards. Pour leur rendre courage, Pramzimas leur envoie son arc-en-ciel, puis leur ordonne de *sauter neuf fois sur les os de la terre* afin de procréer une race nouvelle.

Ainsi que vous le voyez la plupart de ces traditions — sauf quelques unes des plus modernes qui semblent avoir fait des emprunts aux mythes chaldéen, grec ou indien, — se présentent sous une forme mythique originale, n'ayant guère de commun que l'idée de la destruction de la race humaine par des cataclysmes, probablement locaux et d'époques différentes, qui ont assez impressionné l'imagination de peuples primitifs pour qu'ils en aient gardé et transmis le souvenir, sans doute exagéré, à leurs descendants.

Voyons donc s'il ne serait pas possible de formuler quelques hypothèses plausibles sur la nature de ces cataclysmes, au moins chez les peuples anciennement civilisés qui ont conservé une antique littérature.

La tradition biblique n'étant qu'une copie presque littérale de celle de l'épopée chaldéenne, nous pouvons passer de suite à cette dernière.

La saison et la durée de soixante-quinze jours qu'elle attribue au déluge nous amène à l'époque et à la durée habituelle du débordement périodique de l'Euphrate et du Tigre. Il est donc probable que le récit chaldéen se rapporte à une crue et à une inondation anormales de ces fleuves. Ou bien encore, on pourrait supposer que les

ancêtres des Chaldéens, nouvellement établis dans la contrée, auraient été surpris et profondément impressionnés par ce phénomène grandiose, à eux inconnu dans leur précédent habitat, et qui peut-être pour cette raison aurait causé parmi eux de nombreuses victimes.

Dans l'Inde la question est plus complexe. L'absence dans le Rig-Véda de toute allusion, même détournée, à un déluge ou à une inondation dévastatrice, jointe à ce fait que jusqu'ici les géologues n'ont pas trouvé de terrains de la nature de ceux dits diluviens, permet de conclure en toute probabilité que ce pays est resté en dehors de cet événement. Nous nous trouvons donc en présence de deux alternatives : ou le fond du mythe diluvien du Çatapatha-brâhmana (composé croit-on entre 800 et 600) a été emprunté au mythe chaldéen (la proximité des deux contrées rend cette hypothèse acceptable) ; ou bien il est entièrement mythique, et dans ce cas nous ne voyons guère quel phénomène naturel a pu lui donner naissance, à moins, peut-être de se ranger à l'opinion que M. Regnaud énonce en ces termes[1] :

1. P. Regnaud : *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce*, p. 363.

« L'idée de l'extinction de l'univers-sacrifice dans les eaux de la libation a donné naissance à celle des déluges. Dans l'Inde pourtant, du moins en ce qui concerne le mythe de Manou sauvé des eaux, l'évolution paraît avoir été plus directe. Le passage du Çatapatha-brâhmana où le mythe a pris sa forme première n'est qu'un développement des textes védiques dans lesquels il est question de substituts personnifiés d'Agni Aja (comme Bhujyu) qui se sauvent de la libation à l'aide d'un navire, autre figure des flammes qui s'élèvent au-dessus des somas et transforment l'*aja* en *jâta*. »

Nous savons en effet que, dans le Rig-Véda, Manou « le penseur » est une des épithètes fréquentes d'Agni; que ce dieu est souvent comparé ou assimilé à un poisson; que les flammes sont comparées à des bateaux, des chars; enfin que les offrandes ou libations sont appelées des pluies ou des eaux. Le mythe, soi-disant diluvien, nous ferait donc assister au drame qui se déroule entre le feu, encore mal allumé, et la libation trop abondante qui menace de l'engloutir. Le nom même de la femme qui naît du sacrifice de Manou, *Idâ* « la prière » et aussi « la libation, l'offrande », peut être évoqué à l'appui de cette hypothèse.

A leur tour, les auteurs du Mahâbhârata et des Pourânas n'ont fait que paraphraser et développer, suivant l'usage, la donnée plus ancienne du Çatapatha-brâhmana passée de l'état de mythe sacrificiel à celui de quasi réalité.

La légende irânienne de la construction du Var de Yima, présente, à la vérité, quelques traits de ressemblance avec le récit chaldéen en ce qui concerne les prescriptions d'Ahoura Mazda pour l'édification et l'aménagement de l'abri où doivent se réfugier les êtres, et il n'y aurait rien d'invraisemblable à ce que son auteur ait eu connaissance de ce dernier, selon toutes probabilités de beaucoup antérieur à la composition du Vendidad; mais la nature du cataclysme est toute différente : au lieu d'une inondation, il s'agit ici expressément d'une période de froids rigoureux et d'une longueur exceptionnelle, contre lesquels hommes et animaux ont dû chercher un abri dans des demeures souterraines. Serait-ce trop audacieux de supposer que nous avons peut-être là un souvenir de la période glaciaire de l'époque quaternaire où le renne paissait sur les côtes de Provence?

Quant aux déluges du Boundéhech, ce livre est trop moderne pour qu'il ne soit pas à peu

près certain qu'ils ont été suggérés par la tradition chaldéenne ou biblique. Remarquons cependant qu'ils n'ont pas le caractère propre aux déluges chaldéen et biblique, puisque leur but n'est pas de détruire la race humaine corrompue, mais bien, au contraire, de faire périr les êtres malfaisants nuisibles aux hommes, serpents, scorpions, grenouilles, etc., créatures méchantes et impures du démon Angra-Mainyou.

Plus que tous les autres, les déluges grecs se présentent comme des sinistres locaux, amplifiés par l'ignorance et l'imagination des hommes de ce temps, transformés en cataclysme d'abord régionaux puis universels. Ce caractère local, les Grecs eux-mêmes l'ont reconnu, puisque Pausanias attribue le déluge d'Ogygès au débordement du lac Copaïs, et que, suivant Hérodote, celui de Deucalion pourrait avoir été causé par l'écoulement brusque des eaux qui faisaient autrefois de la Thessalie un immense lac (tradition qui présente une ressemblance curieuse avec la légende du dessèchement du Tibet).

N'oublions pas, cependant, à côté de cette explication sujette à caution, le côté éminemment mythique du personnage de Deucalion, fils de Prométhée, l'inventeur du feu, et par cela

même étroitement apparenté aux mythes ignés que l'on retrouve à la base de la religion grecque comme de celle de l'Inde, ce qui pourrait permettre de supposer une origine commune aux récits grec et indien du déluge.

Quant au déluge de Samothrace, il s'explique, suivant Strabon et Pline, par un raz de marée consécutif à la rupture du Bosphore et de l'Hellespont qui précipita les eaux du Pont-Euxin dans la mer Egée en submergeant les îles et les côtes voisines.

Sans que j'aie besoin de le dire, le déluge celtique, j'en suis sûr, vous suggère l'idée d'un phénomène semblable : la rupture de l'isthme qui unissait la Grande Bretagne au continent, peut-être encore à l'aurore des temps historiques.

En ce qui concerne le déluge scandinave, je vous avoue que je n'y vois guère qu'un mythe cosmogonique de la lutte des puissances de la lumière et de la chaleur avec les puissances de la nuit et de l'hiver. Peut-être, cependant, pourrait-on l'expliquer par un lointain souvenir d'une inondation provoquée par la fonte des glaciers à la fin de la période glaciaire; mais cette hypothèse me paraît hasardée.

Par contre le déluge lithuanien parait être un conte naïvement enfantin, mélange d'antiques traditions populaires avec de vagues réminiscences de la légende biblique apportée dans le pays par les premiers missionnaires chrétiens, vers le dixième ou le onzième siècle.

Tout ceci, bien entendu, n'est que de pures hypothèses; mais il me semble qu'elles présentent assez de probabilité pour mériter d'être émises, et que nous pouvons, sans trop de témérité, conclure que presque partout il y a un fond de vrai dans les différentes légendes du déluge, fond qui repose sur une tradition lointaine de cataclysmes locaux dont nous avons encore des exemples de nos jours.

LES TIBÉTAINS

NOTES D'ETHNOGRAPHIE

(20 mars 1904).

A l'issue de notre dernière réunion, plusieurs d'entre vous m'ont demandé de prendre pour sujet de cette causerie le peuple tibétain, peu connu jusqu'ici en général et qui, sans doute, susciterait une médiocre curiosité n'était l'expédition anglaise qui se dirige en ce moment sur Lhasa. C'est avec d'autant plus de plaisir que je me rends à ce désir que la question est de véritable actualité.

A plusieurs reprises déjà, nous avons parlé ici de la religion et de l'histoire du Tibet, aussi me bornerai-je aujourd'hui à vous entretenir de ses habitants, de leurs mœurs et de leurs usages, laissant entièrement de côté toute question his-

torique. Je vous rappellerai seulement que l'expédition britannique actuelle est l'exécution longuement mûrie d'un plan de pénétration que le gouvernement anglais s'est tracé et poursuit depuis le dix-huitième siècle, sous le prétexte de l'intérêt du commerce, politique commencée par les missions diplomatiques de Bogle, en 1774, et de Turner, en 1783, continuée de nos jours par la conquête du Sikhim et dont le résultat définitif a été patiemment préparé par les explorations secrètes dont furent chargés de nombreux Pandits indiens sous le couvert de pieux pèlerinages à la terre d'élection du Bouddhisme. N'oublions pas, non plus, que de l'avis de la plupart des explorateurs et des missionnaires européens, la crainte de l'envahisseur anglais aurait été l'une des causes déterminantes de la fermeture du Tibet aux étrangers depuis le milieu du dix-huitième siècle.

Mais avant de parler de ses habitants il n'est peut être pas inutile de vous dire un mot du pays lui-même ; pays absolument ignoré des Occidentaux dans l'antiquité et pendant le moyen âge, ou du moins qui ne leur a été connu que comme le « Pays des Merveilles » habité par des êtres fantastiques, sur la foi des récits de Plancarpin (1245), Rubruquis (1253), et Marco Polo (1289),

qui, hâtons-nous de le dire, n'y avaient point pénétré et rééditaient naïvement les contes populaires en circulation dans la Tartarie et la Chine d'alors. Ce n'est qu'à partir du dix-septième siècle que nous avons eu en Europe quelques données sérieuses sur le Tibet avec les relations de voyages ou de missions de propagande d'Odoric de Pordenone (1630), du P. Grüber (1661), d'Ascoli (1721), de Désidéri (1740) et d'Orazio della Penna (1741).

Le Tibet, nommé par ses habitants *Bod-Youl* « Pays de Bod » ou *T'o-Bod* « Haut Pays », par les Chinois *Wei-Ts'ang* ou *Si-ts'ang*, *Tangout* par les Mongols et les Russes, est un vaste plateau de 3.800,000 kilomètres carrés, situé entre le 76e et le 102e degrés de longitude orientale, et du 28e au 36e degrés de latitude nord, qui occupe au centre de l'Asie une situation à peu prés identiques à celle de la Suisse au centre du continent européen, à la différence près de sa prodigieuse altitude ; car son élévation moyenne atteint de 4.000 à 5,000 mètres et ses vallées les plus basses ne sont guère à moins de 3,000 mètres au dessus du niveau de la mer. Limité à l'ouest et au Sud par les plus hautes montagnes du monde, la chaîne de l'Himâlaya (le Gaurisankar s'élève à 8,600 mètres et le Kailasa à plus de 7,000 mètres)

dont les passes praticables atteignent près de 5000 mètres, au nord par la succession des monts, Kouen-lun, Bayan-Kara et Nan-chan, à l'est par les provinces chinoises de Kan-Sou, Ssé-tchuen et Yunnan, il affecte une forme irrégulière que je ne saurais mieux comparer qu'à celle d'un immense haricot. Il renferme de nombreux lacs, dont plusieurs sont salés ou saumâtres et tous les grands fleuves de l'Asie orientale — le Hoang-hô ou Fleuve jaune, le Yang-tsé-Kiang ou Fleuve Bleu, le Fleuve Rouge, le Mékong, l'Irraouddy, la Salouen, le Brahmapoutre ou Ts'ang-po, le Gange, la Satledj et l'Indus — y prennent leur source.

Son climat est des plus rigoureux et rendu particulièrement pénible par la violence des vents et la sécheresse de l'atmosphère. Le froid y est extrême et la neige abondante d'octobre à mai, ce qui s'explique, en dépit de sa situation presque tropicale, par son altitude. Par contre, il y régne de juin à septembre des chaleurs intenses grâce auxquelles peuvent germer et mûrir les céréales et les légumineuses qui servent à la nourriture de ses habitants.

Les arbres sont rares, en raison de l'altitude et du froid; cependant on trouve dans les parties basses des sapins, des chênes, des bouleaux, des

saules le long des cours d'eaux, et dans les vallées abritées et bien exposées, des noyers et même des abricotiers dont les fruits, très estimés, sont un produit important d'exportation en Chine.

On y cultive l'orge, un peu de blé de froment et dans les vallées profondes et humides un peu de riz, mais en quantité insuffisante pour la consommation du pays. Quant aux légumineuses, on y trouve à peu près toutes les sortes communes des autres pays.

Le Tibet est, dit-on, riche en mines de charbon, de cuivre, de fer, d'étain, de plomb argentifère, d'or, de rubis et autres pierres précieuses, mais elles ne sont pas, ou peu, exploitées par ignorance, insouciance et surtout faute de moyens de communication, les routes étant complétement inconnues dans ce pays accidenté.

La principale ressource du Tibet est l'élevage du bétail, principalement du mouton, d'un petit bœuf à longue toison, le Yak, et d'une race metissée du Yak et du Zébu indien. On y élève aussi des poules, des canards et des oies.

Les animaux sauvages sont à peu près les mêmes qu'en Europe : ours, loups, renards, lièvres, etc.

En ce qui concerne le chiffre de la population, les auteurs, voire même chinois, sont loin d'être

d'accord : ils le font varier de six à quinze millions d'âmes. Cet écart considérable peut s'expliquer de plusieurs manières : d'abord par l'incertitude des recensements opérés par les Chinois (jusqu'à présent les Tibétains se sont complétement désintéressés de cette question), ensuite par la très grande difficulté que présente le recensement de populations en grande parties nomades qu'il est souvent difficile de joindre ou que l'on est exposé à recenser plusieurs fois, sans compter l'afflux des tribus pastorales mongoles établies sur la frontière. La statistique ne peut opérer avec quelque certitude que dans les villes et les villages, très espacés et de population restreinte : Lhasa, la capitale du Tibet, ne compte tout au plus que trente mille habitants stables; Digartchi, ou Chigatsé, capitale du Ts'ang en a à peine quinze mille, et les plus importantes parmi les autres villes de trois mille à six mille.

La population présente des types très divers, par suite de mélanges séculaires avec les peuples voisins. Ainsi, sur la frontière du nord, le type mongol domine, le type chinois à l'est, le tartare à l'ouest, l'indien au sud. La haute classe est fortement metissée de sang chinois et la race tibétaine pure ne se rencontre, dit-on, que parmi les tribus pastorales qui pratiquent

presque exclusivement les unions endogamiques.

La véritable race tibétaine, appelée *Drupa*, se distingue par les caractères généraux suivants :

moyenne de taille 1 mètre 65;

brachycéphalie prononcée;

cheveux noirs, rudes et peu fournis;

yeux bruns;

nez fort et souvent aquilin;

pommettes moins saillantes que chez les Mongols;

oreilles grandes et écartées;

bouche large;

lèvres minces;

épaules larges;

bras normaux;

jambes généralement grêles;

mains et pieds forts;

teint légèrement bronzé, assez analogue à celui des Arabes;

barbe rare;

système pileux en général peu développé.

Les femmes sont plus grandes et plus robustes que les hommes, ce qui tient peut-être aux travaux pénibles dont elles ont la charge. Jeunes, elles ont le teint assez clair; mais elles se flétrissent vite et sont vieilles à 35 ans. Un fait inté-

ressant à noter est la grande infériorité du nombre des femmes en comparaison de celui des hommes, disproportion qui peut expliquer jusqu'à un certain point la coutume étrange de la polyandrie.

On a beaucoup discuté, naturellement sans parvenir à s'entendre, sur l'origine de cette race Drupa, les uns la tenant pour Mongole, les autres pour apparentée à celle des Thaï. Selon toutes probabilités il y a eu mélange des deux races; mais elle paraît avoir plus d'affinités avec les Thaï que les Mongols, et d'un autre côté certains types caractéristiques, notammment le nez fort et aquilin et l'horizontalité des yeux semblent la différencier des deux races précédentes et peuvent faire supposer un mélange de sang caucasique ou iranien.

Il en est de même de la langue tibétaine qui paraît tenir à la fois des idiomes mongol et thaï. Tout ce que l'on peut en dire, jusqu'ici, c'est qu'elle appartient au type agglutinant et se rapproche assez du birman.

. . .

Au point de vue du caractère, tous les voyageurs s'accordent à représenter le Tibétain comme très religieux, crédule et éminemment superstitieux. Comme du reste presque toutes les populations de contrées froides, sauvages et

abruptes, il passe sa vie dans une terreur perpétuelle des démons dont il se croit toujours entouré, et auxquels il attribue tous les maux, voire même les petites misères et les contrariétés de la vie quotidienne : que l'on fasse une chute, que l'on perde quelque chose, ou qu'une ménagère laisse le lait se répandre sur le feu, c'est toujours un démon malfaisant qui est cause de l'accident. Mais l'accord est loin d'être le même quand il s'agit de ses qualités et de ses défauts. Le Tibétain est bon de nature, franc, doux, attentionné, serviable, de tempérament froid et de mœurs en général assez rigides, disent les uns, entre autres Samuel Turner et le P. Huc; il est cruel, faux, dépravé, bassement servile en face de ses supérieurs ou de ceux dont il pense tirer quelque profit, arrogant et brutal avec ceux dont il n'a rien à craindre ou à attendre, suivant d'autres appréciations, en particulier de l'abbé Desgodins qui a longtemps vécu dans le Tibet oriental. Il est bien difficile de se prononcer entre des opinions aussi contradictoires, et peut-être doit-on les expliquer par des différences de caractères tenant aux localités : ainsi, par exemple, Turner n'a connu que le Tibet central, c'est-à-dire la partie la plus policée; Huc n'a parcouru que le Tibet septentrional et central,

tandis que l'abbé Desgodins n'a séjourné que dans le sud de la province de K'ams, au milieu des populations à moitié sauvages limitrophes de la Chine et dont le fanatisme religieux devait être peu accueillant pour les missionnaires. Quoiqu'il en soit, c'est là une question que nous devons réserver, nous contentant d'enregistrer la contradiction des opinions sur ce sujet d'hommes instruits, bien préparés et bien placés pour juger sainement.

Connaissant, tant bien que mal, le Tibétain au physique et au moral, nous avons maintenant à l'étudier dans sa vie familiale, ses institutions, ses coutumes et ses occupations.

Au Tibet, comme partout ailleurs, la naissance d'un enfant, surtout d'un fils, est un événement heureux que l'on célèbre dans une réunion de famille et d'amis, occasion naturelle de réjouissances et de festins, accompagnement obligatoire de toute bonne fête. Un fait intéressant à signaler, c'est que, à l'imitation des femelles d'animaux, pendant les premiers jours, la mère *lèche* le nouveau-né. Le troisième ou le dixième jour après la naissance, on célèbre la fête de l'imposition du nom qui est en realité un véritable baptême. Les Lamas du monastère le plus voisin, ou à leur défaut le Lama résidant dans le village,



Le palais de Potala à Lhasa.

sont conviés dans la maison des parents où l'on a érigé un autel chargé de lampes allumées, de baguettes d'encens et d'offrandes. Le Lama officiant consacre de l'eau bénite dont il asperge trois fois l'enfant, ou bien dans laquelle il le plonge trois fois en récitant des prières pour son bonheur terrestre et son salut futur; puis, exactement renseigné sur le jour et l'heure précise de la naissance, il interroge les astres et dresse l'horoscope du nouveau-né, opération de la plus grande importance, car ses résultats bons ou mauvais le suivront pendant toute sa vie.

Entre cinq et huit ans on remet l'enfant aux mains du Lama du village, ou on le fait admettre comme écolier dans un monastère, pour recevoir l'instruction élémentaire usuelle, lecture, écriture, notions religieuses et un peu de calcul. C'est peu évidemment, mais il est à constater cependant que, même dans les tribus nomades, il est très rare de rencontrer des individus, hommes ou femmes, qui ne possèdent ces rudiments d'instruction.

De même que dans tous les pays bouddhiques, le mariage, considéré comme un état inférieur et seulement toléré par l'Eglise par concession

à la faiblesse humaine, n'est l'objet d'aucune cérémonie religieuse. C'est un acte purement social et familial. Mais le clergé ne perd pas pour cela ses droits à une profitable rémunération.

Lorsqu'un mariage est projeté, avant de l'accomplir, il faut savoir, à l'aide de l'astrologie, d'abord si les horoscopes des futurs conjoints présagent que leur union sera heureuse et féconde, si les astres ne les menacent pas de calamités telles que mort prématurée, privations d'enfants, ruine, etc., ensuite il s'agit de s'assurer du jour et de l'heure favorables au mariage, toutes constatations qui sont exclusivement du ressort des Lamas et sujettes à rétribution. N'oublions pas, non plus, que si les présages sont mauvais il existe des moyens d'annuler ou tout au moins d'atténuer leurs effets funestes par des rites et des formules magiques que seuls les Lamas connaissent et que, dans leur immense amour pour le bien du prochain, ils sont toujours prêts à mettre en œuvre avec un succès d'autant mieux assuré qu'ils seront plus grassement payés.

Bien que les relations de famille à famille soient très libres au Tibet et que les jeunes filles n'y soient point claustrées comme dans les pays

mahométans et même dans l'Inde, il est d'usage que les démarches préliminaires d'un mariage soient toujours faites par quelque respectable matrone, souvent même une religieuse. Une fois les premiers accords établis, les deux familles se réunissent et scellent leurs conventions par un échange de cadeaux et de copieuses rasades de *tchong*, sorte de bière dont les Tibétains ne manquent jamais une occasion de se régaler. Au jour favorable indiqué par les astres, on amène en grande pompe la fiancée à la maison de son futur mari et arrivée devant la porte on l'asperge de quelques poignées de grains, dont elle-même répand aussi une poignée sur le seuil qu'elle va franchir, comme gage de prospérité. Les deux époux s'assoient ensuite côte à côte sous une tente pour recevoir les félicitations des parents, amis et voisins qui défilent devant eux en leur offrant chacun un cadeau proportionné à sa fortune. Les fêtes, festins, musiques, danses et amusements de toutes sortes, durent plusieurs jours avec une telle prodigalité que souvent la famille du marié en est presque totalement ruinée.

En général, les Tibétains sont monogames. Cependant la polygamie n'est pas interdite : on la constate même assez fréquemment dans les

classes aisées. Par contre, dans le peuple, surtout celui des districts les plus arides, il existe une étrange forme de mariage, la *polyandrie*, c'est-à-dire le mariage d'une seule femme avec plusieurs maris, des frères naturellement. On donne pour cause à cette curieuse institution — qui existe également dans les régions montagneuses les plus pauvres de l'Inde — d'abord la plus grande infériorité du nombre des femmes, ensuite la grande pauvreté qui incite d'un côté à limiter autant que possible le nombre des enfants et de l'autre à conserver indivis l'héritage paternel au lieu de le morceler par un partage. Dans ce cas l'aîné des frères est considéré comme le père de famille et les autres sont seulement qualifiés oncles.

Après le mariage, la cérémonie la plus importante au Tibet est celle des funérailles. Quand un individu, homme ou femme, entre en agonie, on appelle les Lamas du monastère le plus voisin pour psalmodier les prières qui doivent lui faciliter le voyage d'outre-tombe, le préserver des attaques des démons et lui procurer une bonne transmigration. Aussitôt qu'il a rendu le dernier soupir, un des Lamas serre fortement le crâne du défunt de manière à le faire éclater afin

d'ouvrir un passage à l'âme. Dans certaines contrées, c'est avec une bûche que le Lama brise la tête du mort; dans d'autres il se contente d'arracher quelques pincées de cheveux.

Quatre modes de funérailles sont en usage au Tibet : l'enterrement, l'incinération, la dissection et l'exposition du cadavre. Pour comprendre la raison des pratiques étranges que nous allons voir, il faut se rendre compte que les Tibétains, croyant en la métempsycose comme les Indiens et tous les autres bouddhistes, sont persuadés que l'âme d'un mort doit se réincarner après un temps minimum de quarante-neuf jours, mais qu'elle ne le peut que lorsque les éléments matériels de son corps sont entièrement désagrégés et rendus à la nature; jusqu'à ce moment l'âme, véritablement en peine, erre autour de la terre dans une situation effroyablement douloureuse qu'on nomme *Bardo* et revient tourmenter les parents insouciants qui n'ont pas su ou voulu faire le nécessaire pour lui épargner cette torture. C'est donc faire œuvre pie que d'employer les moyens les plus propres à hâter la dissolution du cadavre.

De tous ces moyens, l'inhumation est le plus lent. Aussi ne l'emploie-t-on que pour les Dalaï-Lamas, les Pantch'én Rinpotch'é, et les

grands Lamas dits Bouddhas vivants ou Lamas incarnés, l'âme divine incarnée en eux n'étant pas susceptible de souffrir les tourments du Bardo.

L'incinération, qui détruit instantanément le corps, serait le mode de funérailles préféré, n'était la rareté du bois qui en fait une opération trop coûteuse pour la grande masse de la population. Aussi ne l'utilise-t-on que pour les personnes de haut rang ou très riches et pour les Lamas. Les cendres du corps, recueillies avec grand soin, sont pieusement enfermées dans une statuette de cuivre ou de terre-cuite, reproduisant les traits du mort ou l'image de quelque divinité et déposée dans un temple, ou bien conservée dans la famille du défunt.

Ceux à qui leur fortune médiocre interdit l'incinération, se rabattent sur la dissection. Le cadavre est porté processionnellement dans un enclos disposé à cet effet à quelque distance de la ville ou du village. Les Lamas, assis en cercle, chantent les prières des morts, tandis que l'un d'eux coupe le corps en morceaux, et en jette la chair aux chiens et aux oiseaux de proie qui, habitués à ces pratiques, n'ont garde de manquer une semblable provende. Les ossements sont ensuite broyés, réduits en poudre, mélangés avec

de la farine d'orge et pétris en boulettes que l'on donne également aux chiens.

Mais cette cérémonie ne va pas sans quelque dépense — les Lamas ne se dérangent pas pour rien — que les pauvres gens ne peuvent pas se permettre. Ils transportent donc simplement leurs morts au sommet d'un rocher ou d'une colline escarpée, les abandonnant aux animaux sauvages qui rempliront gratuitement l'office de fossoyeurs.

Poussés peut-être par le besoin de subvenir à une existence difficile, par l'inclémence de leur climat et par la pauvreté de leur sol, les Tibétains sont assez travailleurs. Leur richesse principale consiste dans leurs troupeaux de yaks et de moutons, qui trouvent une nourriture particulièrement favorable, en été sur les hauts plateaux, en hiver dans les vallons abrités, aussi sont-ils pour la plupart pasteurs et nomades. Ils s'appliquent aussi à l'agriculture et au jardinage dans les alentours des villages; mais ce genre de travail est peu productif en raison de la courte durée de la saison favorable aux travaux des champs et à la maturation des récoltes. Dans les villes et les villages ils se livrent à toutes sortes de métiers, principalement ceux de tisserand, teinturier (les

teinturiers de Lhasa sont particulièrement renommés), orfèvre, forgeron et avant tout celui de commerçant pour lequel ils paraissent avoir une disposition toute spéciale. Le goût du commerce est tellement inné chez eux que même les Lamas se livrent fructueusement au Commerce soit pour leur compte particulier (au mépris du vœu de pauvreté qui leur est imposé) soit comme mandataires de leur monastère : le commerce de transport, d'exportation et d'importation est presque entièrement accaparé par les monastères. Un fait curieux à constater, que l'on remarque au Tibet comme chez les peuplades les plus arriérées en civilisation, c'est que la femme a la charge de tous les travaux pénibles ou demandant de l'activité ; elle cultive la terre, moissonne, va au loin vendre les produits du sol, tandis que l'homme s'occupe à des travaux sédentaires, lorsqu'il ne passe pas simplement son temps assis devant sa porte à faire tourner son cylindre à prières tout en fumant paresseusement sa pipe.

L'instruction, nous l'avons déja signalé, est en général absolument rudimentaire. Seuls les Lamas, et encore ceux qui ont suivi les cours facultatifs des monastères-universités, s'élèvent

au dessus d'une connaissance superficielle de la lecture, de l'écriture, d'un peu de calcul, et, bien entendu, de quelques notions de théologie. Ils sont également à peu près les seuls détenteurs de ce que nous appelons les arts libéraux, sculpture, peinture, architecture et des sciences, mathématiques, astronomie, philosophie, médecine.

Le costume du Tibétain se ressent naturellement de la rigueur du climat. Le linge lui est inconnu; la laine seule, produite du reste en abondance par ses moutons et ses chèvres, fait tous les frais de son vêtement, qui se compose d'une courte tunique de dessous et d'un pantalon, d'un gilet sans manches et d'une robe trop longue retroussée à la taille par une ceinture de cuir de manière à bouffer sur sa poitrine. Comme chaussure il porte des bottes de cuir ou de feutre à semelles de cuir, et les élégants ont adopté la botte chinoise de satin à épaisse semelles de feutre. En hiver, il porte par dessus sa robe de de drap une seconde robe de même forme, en peau de mouton pour les gens de basses classes, en fourrure de prix pour les personnes de haut rang. Le costume de la femme est à peu près identique à celui de l'homme, sauf que le pantalon est

remplacé par une sorte de jupe faite d'une pièce d'étoffe enroulée autour de la taille.

La malpropreté du Tibétain est légendaire. Il a l'horreur de l'eau dont il n'apprécie l'usage que pour la préparation du thé et avec laquelle son visage et ses mains ne font guère connaissance que pendant les grandes chaleurs de l'été. Il couche toujours tout habillé et, à part les jours de fêtes où il revêt son costume d'apparat, ne change un vêtement que lorsqu'il est absolument hors d'usage, sans compter que la fourchette lui étant absolument aussi inconnue que la serviette, c'est sur sa robe qu'il essuie ses mains en mangeant. Et ceci ne s'applique pas seulement aux gens de basses classes, mais à tous les Tibétains, y compris les Lamas (eux peut-être plus que les autres), car il règne dans leurs couvents, aussi bien que sous les tentes des pasteurs, une odeur *sui generis* de crasse et de graisse insupportable, bien connue de tous les explorateurs, qui s'attache même avec persistance à tous les objets provenant de chez eux (on peut s'en rendre compte en ouvrant certaines vitrines du Musée) et, pourrait-on dire, leur confère une sorte de certificat d'authenticité.

Une question importante chez tous les peuples est celle de l'alimentation. Au dire de tous les voyageurs, les Tibétains sont d'une sobriété presque unique. En général leur repas se compose simplement d'une poignée d'orge grillée (*tsampa*) délayée dans une tasse de thé, qu'ils pétrissent dans leurs doigts de manière à en faire quelques boulettes : il est vrai qu'ils recommencent à tout instant, une marmite de thé étant en permanence sur le feu à cet effet. Mais cette sobriété de commande leur est imposée par la pauvreté générale, et ils s'empressent de s'en départir chaque fois que l'occasion s'en présente sous la forme d'un festin de fête; ils se gorgent alors de viande de mouton ou de bœuf, souvent crue ou gelée en hiver, qu'ils arrosent d'abondantes rasades de thé, de *tchong* et d'*arra*, poussant même l'intempérance jusqu'à l'ivresse.

Le thé, peut-on dire, est la base de la nourriture des Tibétains. Ce thé, de qualité inférieure, ne ressemble que de très loin à celui qu'on consomme en Chine et en Europe. Il renferme autant sinon plus de petites branches que de feuilles du précieux arbuste. Fortement comprimé il se présente sous la forme d'une briquette rectangulaire de trois à quatre centimètres d'épaisseur et d'un poids d'environ 450 grammes. La régularité

du poids des briquettes et le peu de variation de leur prix fait qu'on s'en sert couramment comme d'une monnaie d'échange dans les transactions commerciales.

Il y a deux manières de faire le thé qui, suivant son mode de préparation, prend les noms de *tcha-tchoch* (ja-c'os) et de *tcha* (ja).

Le tchatchoch « eau de thé » est celui qui se rapproche le plus de la préparation chinoise et européenne, avec cette différence pourtant que ce n'est pas une infusion, mais une décoction, le thé étant jeté dans une marmite d'eau bouillante où il cuit des journées entières. C'est là le thé ordinaire d'usage courant que l'on consomme du matin au soir.

Le tcha « thé », véritable gourmandise pour les Tibétains, est d'une préparation beaucoup plus compliquée dont j'emprunte la recette, à votre usage, si vous voulez en essayer, au Bouddhisme, au Tibet de M. Emile Schlagintweit.

« Le thé est mélangé avec environ la moitié de son volume de soude (un tibétain *p'ou-li*). La mixture est jetée dans une marmite remplie de la quantité nécessaire d'eau froide ; la proportion varie comme dans notre manière de faire le thé. Quand l'eau est près de bouillir, on remue le mélange de feuilles de thé et de soude, en con-

tinuant pendant cinq ou six minutes après l'ébullition. On retire alors la marmite du feu et on filtre le thé à travers un linge dans un cylindre creux, en bois, de neuf à douze centimètres de diamètre et de soixante à quatre-vingt-dix centimètres de hauteur. Les feuilles de thé n'ayant plus aucune valeur sont jetées. On bat alors vigoureusement le thé avec un agitateur en bois (*gourgour*) comme on fait pour le chocolat ; on ajoute ensuite une bonne quantité de beurre clarifié, ordinairement le double de la quantité de thé en brique, et un peu de sel, puis on continue à agiter. Finalement on remet le thé sur le feu après l'avoir mélangé avec du lait, car il s'est beaucoup refroidi dans ces opérations. Cela ressemble beaucoup à du gruau et se mange à diner ou à souper avec de la viande et des pâtisseries. »

A côté du thé, la boisson favorite des Tibétains est le *tchong*, sorte de bière d'orge fermentée, d'un goût un peu acide et assez agréable. On tire du tchong, par distillation, une liqueur fortement alcoolique nommée *arra* dont les Tibétains, les prêtres eux-mêmes, font volontiers abus les jours de fêtes.

Comme on peut le supposer, l'habitation des

Tibétains se ressent à l'intérieur de leurs habitudes de malpropreté ; elle est sordide et d'une puanteur qui révolte l'odorat même des Chinois, cependant peu délicats sur ce point. Dans les villes et les villages, les maisons sont solidement construites en pierres avec des murs épais comme protection contre le froid et légèrement inclinés en talus pour mieux résister aux vents violents pendant l'hiver. Elles n'ont habituellement qu'un seul étage, au-dessus d'un rez-de-chaussée, auquel on atteint par un escalier grossier fait généralement d'un tronc d'arbre mal équarri et entaillé de manière à faire des marches assez élevées. Le rez-de-chaussée sert d'écurie et de magasin à provisions ; quelquefois il renferme aussi la cuisine ; au premier sont les chambres d'habitation et de réception, très mal éclairées par des fenêtres rares et étroites, fermées par des volets de bois plein faute de connaître le verre à vitre. Il n'existe point de cheminées. On entretient le feu sur une dalle de pierre placée au milieu de la pièce principale et la fumée s'échappe tant bien que mal par une ouverture, ménagée dans le toit, qui laisse passer à l'occasion le froid et la pluie et la neige. Le bois étant rare et le charbon inconnu, le seul combustible employé aussi bien pour la cuisine que pour le chauffage

est le fumier séché. Le mobilier est représenté par des banquettes placées le long des murs, à la mode chinoise, qui servent de divans et de lits, quelques chaises et des tapis de feutre ou de fourrure, principalement de peaux de yacks et de moutons. Mais, ainsi que nous l'avons déjà dit, villes et villages sont rares et la plus grande partie de la population vit dans de vastes tentes en feutre, assez confortables, dit-on, même par les grands froids, et divisées en plusieurs chambres par des rideaux de feutre. Là le mobilier se résume en quelques peaux ou tapis de feutre et les ustensiles indispensables à la cuisine, dont une grande marmite en fer où le thé mijote du matin au soir.

Pour terminer ce tableau de la vie du Tibétain, il nous reste à dire un mot de l'administration et de l'armée.

L'administration et la magistrature sont tout entières dans les mains de la noblesse et surtout des Lamas qui s'adjugent tous les hauts emplois en vertu de leur suprématie indiscutée et aussi de leur supériorité d'instruction. L'impôt, très lourd, se paie en nature plus souvent qu'en argent, et les denrées ainsi recueillies se transforment en numéraire ou s'échangent contre d'autres

marchandises par voie d'exportation après prélèvement de la part attribuée aux cours des grands dignitaires de l'Eglise et aux monastères. Sa forme la plus dure et la plus odieuse à la population est la corvée de l'*Oula*, ou réquisition d'hommes et de bêtes de somme pour les transports à effectuer pour le compte du gouvernement et des monastères qui se sont attribué à peu près complètement le monopole des exportations et des importations.

Bien qu'il existe une sorte de code, la justice criminelle et civile est absolument arbitraire. Les pénalités sont rigoureuses pour les moindres méfaits, et si la peine de mort est relativement rare, la bastonade, l'exposition, les amendes écrasantes, la saisie totale des biens des coupables ou présumés tels, s'appliquent sans appel avec la plus grande générosité. Une peine assez fréquente dans les cas graves est la condamnation à la mendicité à temps ou à perpétuité et, de ce fait, il existe au Tibet une classe de mendiants par ordre de justice. Il y a cependant un accommodement avec la sévérité et le bon plaisir de la loi : c'est la vénalité des magistrats et des fonctionnaires. Quelques sacrifices d'argent faits à propos suffisent généralement à blanchir les malfaiteurs les plus avérés.

Quand à l'armée tibétaine elle n'existe que de nom. Ce n'est qu'une milice villageoise, sans organisation, sans discipline, armée encore de lances, d'arcs et de flèches, de fusils à mèches et de mauvais canons de fabrication chinoise plus dangereux pour leurs servants que pour l'ennemi, et le plus souvent commandée par des Lamas. Bien que les Tibétains soient courageux de nature, cette armée serait inutilisable dans un conflit avec l'étranger et est même incapable de réprimer les émeutes locales. Le gouvernement tibétain s'en remet aux troupes chinoises pour le maintien de l'ordre à l'intérieur et assurer la protection des frontières.

LES

CONCILES BOUDDHIQUES

(18 DÉCEMBRE 1904).

A plusieurs reprises déjà il a été question ici des ressemblances et des analogies étranges, souvent frappantes, qui existent au point de vue du dogme, de la morale, de la philosophie, et même du rituel entre le bouddhisme et le christianisme; et, si vous vous en souvenez, j'ai presque toujours èmis l'opinion que ces ressemblances, allant quelquefois presque jusqu'à l'identité, devaient être le resultat d'idées universellement répandues à un moment donné, le produit de circonstances ou d'états d'âme identiques devant forcément aboutir à des conceptions parfois identiques jusque dans leurs détails, plutôt qu'à des emprunts

conscients. Le sujet que nous avons à traiter aujourd'hui, les Conciles bouddhiques, me paraît être un argument des plus puissants en faveur de cette thèse, en raison de leur constitution et des circonstances qui les ont motivés : questions d'unification de dogmes, promulgation de règles invariables de discipline religieuse.

Les deux grandes Ecoles, *Hinayāna* et *Mahāyāna* (bouddhisme du sud et bouddhisme du nord) qui se disputent la propriété de la véritable doctrine prêchée par le Bouddha, revendiquent chacune trois Conciles ; mais, point important à constater, elles ne s'accordent que sur les deux premiers et ni l'une ni l'autre ni consent à accepter ni même à connaître le troisième concile de sa rivale.

C'est là la question que nous allons tâcher d'éclaircir, et, comme vous le verrez par la suite, elle a une grande importance historique au point de vue de l'époque probable où s'est produite la scission entre les deux branches du bouddhisme.

Un point, avant tout, est à élucider : celui de l'authenticité de ces conciles. Nous avons bien un texte tenu pour canonique par les Mahāyānistes, aussi bien que par les Hinayānistes, placé comme une sorte d'appendice à la fin du Cullavagga, l'un des traités qui composent le Vinaya (section

de la discipline) partie réputée la plus ancienne des écritures bouddhiques; mais des indices à peu près certains font supposer qu'il s'agit là d'une adjonction relativement récente, représentant sans doute une tradition respectable — puisque reconnue par les deux sectes rivales — tout en restant suspecte en raison de l'époque tardive où elle a dû être rédigée. C'est donc à une autre source, à la critique rationnelle, que nous devons nous adresser pour la solution de cette question. Or, n'est-il pas rationnel, naturel, qu'aussitôt la mort de leur Maître les disciples du Bouddha aient senti la nécessité de se mettre d'accord sur les points de dogme obscurs, d'unifier l'enseignement d'une doctrine jusqu'alors totalement orale et sur laquelle, par suite, il devait forcément y avoir des divergences de souvenirs et d'opinions. Quoi de plus naturel aussi qu'on ait eu recours à une assemblée des religieux les plus qualifiés par leur science, leur rang dans la communauté, et leur âge, quand plus tard il s'éleva des doctrines nouvelles susceptibles d'engendrer des schismes dans la jeune Eglise. Les choses ne se sont pas passées autrement dans les débuts de l'Eglise chrétienne, et nous sommes en droit de conclure à la réalité des Conciles bouddhiques, au moins en ce qui concerne leur réunion, et

en faisant toutes réserves sur les détails de leurs travaux.

Il est encore une autre question, à l'égard de ces assemblées, qui a soulevé et soulève encore de fréquentes controverses : c'est celle du nom qu'il convient réellement de leur donner. Beaucoup d'auteurs se gendarment contre le nom de Conciles et veulent qu'elles soient nommées Synodes. Je vous avoue que je ne comprends guère l'importance que l'on peut attacher à l'une ou l'autre dénomination. Concile et synode signifient également « assemblée », l'un en latin et l'autre en grec, et s'il existe une nuance de sens entre ces deux termes synonymes, elle ne provient que de l'usage qui en a été fait par le christianisme : le terme de Concile étant employé pour désigner une réunion plénière, nous dirions aujourd'hui internationale, des chefs de la chrétienté, et celui de synode étant réservé aux assemblées restreintes, locales, traitant exclusivement d'intérêts religieux particuliers. Pour savoir lequel de ces deux termes leur convient il faut nous rendre compte des conditions dans lesquelles se sont réunies les assemblées de l'Eglise bouddhique, qui portent en sanscrit le nom unique de *Sanghiti*, réunion du Sangha, c'est-à-dire de l'Eglise universelle.

Nous connaissons quatre de ces assemblées, tenues à Rādjagrihā, Vaiçālī, Pātalipoutra et Jālandhara. Les deux premières possèdent le caractère d'universalité : celle de Rādjagrihā comprenant toutes les sommités de l'Eglise d'alors, c'est-à-dire les disciples savants et saints du Bouddha qualifiés du titre d'Arhat ou de Sthavīra ; celle de Vaiçālī mettant en présence pour la discussion de leurs opinions les défenseurs de l'orthodoxie ancienne et les novateurs partisans de modifications plus ou moins importantes du dogme et de la discipline ecclésiastique. Au contraire, les réunions de Pātalipoutra et de Jālandhara paraissent avoir été des assemblées particulières, la première de l'Eglise du Sud ou Hinayāna, la seconde de celle du nord, ou Mahāyāna. Pour donner satisfaction à toutes les opinions, on pourrait donc réserver le nom de Conciles aux assemblées de Rādjagrihā et de Vaiçālī, et appeler Synodes celles de Pātalipoutra et de Jālandhara ; mais en réalité je ne vois pas bien l'utilité de cette distinction et pour plus de commodité nous continuerons à nous servir indistinctement du terme de Concile pour toutes ces quatre assemblées, dont nous allons tâcher de faire une histoire aussi impartiale que possible.

Voyons d'abord quelle était la situation du

bouddhisme au moment de la réunion du premier concile.

Le Bouddha vient de mourir. Il laisse la communauté désemparée. Il n'a point désigné de successeur qui ait la charge de la conduire. De sa doctrine, toujours enseignée verbalement, il n'y a pas un mot d'écrit ; elle est tout entière confiée à la mémoire des disciples qui l'ont suivi et entendu ses prédications ; mais parmi le grand nombre de ses disciples tous n'ont pas eu le bonheur de l'écouter, beaucoup ne connaissent la Loi que par la bouche des Sthavīras, des anciens, des piliers de la Congrégation, qui eux la tiennent du Maître. Parmi les disciples, nous dit le Parīnirvāna-Sūtra, ceux qui n'étaient pas assez avancés dans la science sublime qui enseigne l'inanité des choses du monde, l'impermanence des composés qui doivent fatalement se dissoudre un jour et périr, plongés dans une douleur profonde se lamentaient bruyamment de la disparition de la lumière du monde. D'autres, bien instruits de la doctrine du Bouddha, tout en déplorant la perte qu'ils faisaient, envisageaient avec calme et résignation la disparition du Maître qui survivait pour eux dans le Dharma, son œuvre. Mais il y avait aussi des mécontents, des impatients du joug sévère de la discipline qui

se réjouissaient ouvertement, gourmandaient ceux qui pleuraient, disant : « Nous sommes libres maintenant d'agir à notre guise ». De plus, à ce qu'il semble, des divergences se manifestèrent presque immédiatement sur l'interprétation et même sur le fond de la doctrine, qui menaçaient l'existence même de la religion.

Pour parer à ce danger, Mahā-Kācyapa, le plus éminent des disciples du Bouddha depuis la mort de Çāripoutra et de Maudgalyāyāna, résolut de rassembler les principaux des Bhikchous, ceux à qui leur sainteté et leur science profonde avaient valu les titres de Sthavīra et d'Archat, dans une réunion où, réunissant tous les souvenirs, on reconstituerait la doctrine du Maître et on unifierait la manière de l'enseigner. Cette assemblée, qui fut la première, se réunit dans le Sanghārama (monastère) de Rādjagrihā quarante jours, disent les uns, huit mois, suivant d'autres, après le Nirvāna de Çākyamouni. Cinq cents religieux éminents y prirent part.

Et là se place une légende trop curieuse et trop typique pour que nous puissions la passer sous silence. Ananda, le disciple favori, le compagnon inséparable du Bouddha (on l'appelle souvent le saint Jean du Bouddhisme) fut d'abord exclu de l'assemblée sous prétexte qu'il n'était

pas encore Arhat (c'est-à-dire entièrement délivré des passions terrestres) et avait commis plusieurs fautes graves, entre autres de ne pas avoir supplié le Bouddha de prolonger son séjour sur la terre. Cependant par une méditation profonde il parvint à l'état d'Arhat pendant la nuit qui précéda l'ouverture du Concile, et le prouva en entrant par le trou de la serrure dans la salle des séances. Sur la proposition de Mahā-Kāçyapa, le Sthavīra Upali fut chargé de réciter les prescriptions relatives à la discipline, *Vinaya;* Ananda rapporta les *Sūtras*, c'est-à-dire les récits concernant la vie et l'enseignement du Bouddha ; enfin Mahā-Kāçyapa lui-même eut la mission de reconstituer la partie philosophique et métaphysique de la doctrine, *Abhidharma.* Ainsi fut constitué le canon bouddhique, désigné habituellement sous le nom de *Tripitaka* « les trois corbeilles », et même rédigé par écrit, si nous en croyons les traditions bouddhiques. Toutefois nous devons constater qu'il n'est pas question dans le compte rendu de ce concile d'une rédaction écrite, et selon toutes probabilités son travail de codification fut encore purement oral. Mais nous avons encore une autre réserve à faire au sujet de la transmission de l'Abhidharma : la métaphysique proprement dite

n'existe pas dans les écritures primitives, à part, si l'on veut, du dogme des Quatre Vérités, des Huit bons Chemins et des douze Nidānas, et longtemps, à ce qu'il semble, les données philosophiques ont été englobées dans les Sūtras, l'Abhi-Dharma ne faisant son apparition, en tant que section spéciale, qu'au Concile de Pātalipoutra, c'est-à-dire à une époque où, l'Église étant définitivement établie, on eut le loisir de se livrer aux arguties chères à la philosophie indienne si réputée pour son talent à « discuter à perte de vue sur des pointes d'aiguilles. »

Le concile de Rādjagrihā opéra-t-il l'unification absolue de la doctrine? C'est là un point que nous n'oserions affirmer en l'absence de tout document formel, et sur lequel même on peut avoir les doutes les plus sérieux; car, une centaine d'années plus tard, nous constatons l'existence d'un schisme, de nature disciplinaire plutôt que dogmatique, à ce qu'il semble, suscité par les moines de la communauté de Vaiçālī, appelés Vridjis, qui proposaient dix adoucissements ou *indulgences* à la règle du Vinaya, ainsi formulés d'une manière assez obscure pour avoir nécessité une explication même au moment où ils furent présentés :

1° l'usage du sel dans une corne : c'est-à-dire le

droit de conserver du sel pour assaisonner la nourriture reçue en aumône, tandis que le Vinaya interdit aux religieux de conserver d'un jour à l'autre aucun aliment ou condiment;

2° l'usage des deux doigts : la règle interdit aux religieux de prendre aucun aliment passé midi; les Vridjis réclamaient le droit de prendre leur repas tant que l'ombre n'aurait pas dépassé de deux doigts le midi du gnomon;

3° l'usage d'un autre village : c'est-à-dire le droit d'aller mendier successivement dans plusieurs villages;

4° l'usage du lait non baratté : c'est-à-dire la permission de boire entre les repas du lait qui ne soit pas aigri;

5° l'usage du vin nouveau de palmier, non fermenté, interdit par la Loi comme toutes les boissons alcooliques;

6° l'usage de la demeure : il faut entendre par là l'autorisation pour le religieux de procéder isolément dans sa cellule aux rites et cérémonies qui devraient être accomplis en commun dans le temple ou dans la salle de réunion du chapitre du monastère;

7° l'approbation ou l'autorisation : c'est-à-dire l'affranchissement de l'obligation de demander l'approbation du supérieur pour aller mendier sa

nourriture, prendre son repas, se livrer aux exercices de dévotion, etc.;

8° l'observation de la routine : avoir le droit d'agir selon l'usage reçu ou suivant l'exemple du supérieur;

9° l'usage de nattes non uniformes : dans les monastères, les nattes qui servent de lits doivent être de même matière, de même dimension et de même épaisseur;

10° permission de l'or et de l'argent : autorisation pour le moine de recevoir des aumônes en espèces monnayées ou en métaux précieux, péché grave d'après le Prâtimokcha.

Etaient-ce là toutes les innovations et les adoucissements de discipline réclamés par les moines Vridjis? Il est permis de supposer que leurs revendications étaient plus importantes surtout au point de vue de la vulgarisation de la doctrine; mais nous n'en trouvons aucune trace dans les écritures canoniques de cette époque. Nous pouvons toutefois présumer qu'ils avaient de nombreux adhérents religieux ou laïques, minorité évidemment dans l'Église, mais minorité importante ainsi qu'on le verra par la suite. Les écritures bouddhiques leur attribuent un très grand relâchement de mœurs, et ce relâchement joint aux modifications qu'ils proposaient provoqua la

réunion du second Concile qui se tint à Vaiçālī dans le monastère de Vālukārāna (d'autres traditions disent de Mahāvana) cent-dix ans aprés celui de Rādjagrihā, ou peut-être après le Nirvana du Bouddha, sous le règne d'un souverain — dont on n'a jusqu'à présent trouvé aucune trace dans l'histoire ou l'épigraphie — nommé Kālāçoka « Açoka le noir ». Sept cents moines éminents, représentant les orthodoxes (Sthavīras, « anciens ») et les Novateurs (Mahāsanghikas, « membres de la grande Église ») y assistèrent sous la présidence du saint Arhat Révata.

A la requête de son président le Concile se consacra d'abord à l'examen des propositions des dissidents. A une grande majorité elles furent condamnées comme hérétiques, et leurs avocats expulsés de la communauté avec défense de continuer à porter la robe jaune des bouddhistes orthodoxes. Cette excommunication atteignait non seulement les défenseurs devant le Concile des innovations condamnées, mais encore, nous dit-on, dix mille de leurs adhérents (certaines traditions vont même jusqu'à soixante mille), chiffre respectable qui nous indique l'extension qu'avait prise ce mouvement de réforme libérale qui paraît avoir été l'origine de la puissante secte Mahāyāna.

Débarrassé de ces éléments de discorde, le Concile se livra à la révision des écritures, et nous devons constater ici qu'il n'est question dans le texte canonique que du Vinaya et des Sūtras. Il n'y est pas fait mention de l'Abhidharma, qui sans doute n'existait pas encore comme section spéciale et restait confondu avec les Sûtras, de même qu'il n'est fait aucune allusion à une rédaction écrite du Canon.

Malgré le silence à cet égard ou, si l'on préfère, l'obscurité des textes, je crois que c'est à ce Concile qu'il faut faire remonter la scission de l'Eglise bouddhique dans les deux grandes sectes ou écoles dénommées Hinayāna et Mahāyāna, la première représentant la doctrine orthodoxe peut-être, mais étroite des Sthavīras, demeurée confinée dans le sud de l'Inde, à Ceylan, en Birmanie, au Siam et au Cambodge; la seconde plus large, plus tolérante, plus apte à prendre le caractère de religion universelle qui, sous le nom de bouddhisme du nord devait bientôt conquérir presque toute l'Asie orientale.

A partir de ce moment le bouddhisme progresse d'une façon rapide. Protégé par les rois et les princes, il prend de plus en plus le caractère de religion et surtout — contrairement à ce que l'on constate dans toutes les religions de

l'antiquité exclusives et fermées — de religion universelle, apte à se plier à toutes les concessions indispensables à son expansion, animée de l'esprit de propagande et prête à entreprendre fructueusement la conquête du monde, à porter en tous lieux la doctrine salutaire de la Bonne Loi. Mais, en même temps, bien établie désormais, forte de la protection des souverains de l'Inde, délivrée du souci d'assurer son existence, elle emploie ses loisirs à des spéculations philosophiques, à des controverses sur l'interprétation du dogme et de la doctrine qui aboutissent fatalement à la création de nombreuses sectes, chacune persuadée qu'elle détient la vérité absolue, intransigeante dans ses opinions, ardente à les imposer. On en compte déjà dix-huit au milieu du troisième siècle avant notre ère.

A cette époque, l'Inde entière était gouvernée par un monarque aussi habile que puissant, Açoka ou Piyadāsi, petit-fils de Tchandragupta, le fondateur de la dynastie Maurya et l'adversaire heureux de Séleucus Nicator qui lui envoya comme ambassadeur le célèbre Mégasthènes. Depuis peu converti au bouddhisme par le moine Upagupta, Açoka avait naturellement toute la ferveur d'un néophyte, et la tradition nous le montre entrepre-

nant en compagnie de son Gourou (précepteur spirituel) une tournée de pèlerinage aux lieux saints de sa nouvelle religion, dont il eut soin de marquer les étapes par l'érection de colonnes inscrites, et c'est grâce à la découverte d'une de ces colonnes dans le Téraï Népâlais, presque au pied de l'Himâlaya, que M. M. Führer et Vincent Schmidt ont pu déterminer, en 1896-97, le site exact du jardin de Loumbinî et par suite de Kapilavastou, la patrie du Bouddha Çâkyamouni, ville qui avait jusqu'ici échappé à toutes les recherches et que l'on finissait par supposer absolument mythique. De ce zèle religieux, Açoka nous a laissé de nombreuses preuves dans ses célèbres édits gravés en divers endroits sur des colonnes de pierre et des rochers : il est donc naturel qu'il n'ait pu assister sans peine aux divergences d'opinions et aux discordes que les trop nombreuses sectes avaient introduites dans la Congrégation et qu'il ait songé à y porter remède par la convocation d'un nouveau Concile.

Ce Concile, ou synode si l'on préfère, se réunit en 242, avant notre ère, à Pātalipoutra alors capitale de l'empire des Maurya. Il se composait de neuf cents religieux éminents sous la présidence de Tichya Maudgalipoutra, que quelques

traditions présentent comme un frère d'Açoka. Le roi lui-même tint à honneur d'assister à ses séances et, dit-on, ne craignit pas d'intervenir pour trancher les questions litigieuses, notamment en ce qui concerne l'examen de doctrines hétérodoxes proposées par les sectes dissidentes. Ces propositions furent condamnées comme hérétiques et leurs auteurs, ainsi que leurs adhérents au nombre de soixante mille, exclus à tout jamais de l'Eglise. Délivré de la présence de ces hérétiques, le Concile entreprit une nouvelle révision du Canon sacré, rédigea définitivement la section de l'Abhidharma et procéda à la codification, écrite cette fois, du Tripitaka désormais complet, tel du moins qu'il existe encore de nos jours dans l'Ecole bouddhique du Sud ou Hinayāna. On lui attribue également une décision d'une importance capitale, l'institution des missions de propagande. Le compte rendu de ce Concile donne même les noms des chefs de ces missions parmi lesquels nous relevons ceux de Yavana Dharma Rakchita, missionnaire en Bactriane, et de Mahā Rakchita chargé d'aller prêcher la bonne loi à Alassada, capitale de l'empire grec, qu'il n'est peut-être pas impossible d'identifier avec Alexandrie d'Egypte, car il y aurait susperfétation s'il s'agissait de l'Alexandrie de Bactriane. En général, on émet

des doutes sérieux quant à cette organisation de missions, tout au moins telle qu'elle est présentée dans le compte rendu du Concile de Pātalipoutra : il faut cependant tenir compte de ce fait qu'en 225, c'est-à-dire moins de quinze ans plus tard, dix-huit religieux bouddhistes tentent d'importer le bouddhisme en Chine, sans succès du reste, car il n'y prit pied qu'en 65 de notre ère, sous le règne de l'empereur Ming Ti de la dynastie des Han, et n'y acquit définitivement droit de cité qu'en 520 grâce aux efforts heureux du moine Bodhi-Dharma, le Tamo des Chinois, que par une curieuse méprise les premiers missionnaires chrétiens ont pris un instant pour Saint Thomas.

Ce concile est le dernier que mentionne l'Eglise Hinayāna. Il marque pour elle l'organistion définitive de son dogme, de sa doctrine et même de son rituel, d'ailleurs peu compliqué; car il n'a jamais connu la pompe attirante du culte Mahāyāna, avec lequel, en fait de cérémonies extérieures, il est à peu près dans les mêmes conditions que le Protestantisme par rapport au Catholicisme.

Les écritures du Mahāyāna ignorent complètement (ou feignent d'ignorer) ce synode; par contre elles en relatent un autre (à son tour in-

connu du Hinayāna) qui fut tenu à Jālandhara, dans le Cachemire, sous le règne du roi indo-scythe Kanichka, c'est-à-dire vers le milieu du premier siècle de notre ère.

Chose curieuse, nous ne savons à peu près rien sur ce Concile, sinon qu'il fut constitué par cinq cents Arhats sous la présidence de Vasumitra et que Kanichka ne craignit pas d'intervenir pour aider de son opinion la solution des questions difficiles. Mentionnons toutefois la version, incontestablement mythique, suivant laquelle le Concile aurait été composé de cinq cents Arhats, cinq cents Bodhisattvas et autant de Pandits.

Quant à ses travaux, ils paraissent avoir porté surtout sur la codification définitive du Tripitaka, et la composition de trois commentaires, en cent mille çlokas chacun, intitulés Upadeça, Vinaya-Vibhāsā, et Abhidharma-Vibhāsā, destinés à éclaircir et expliquer respectivement le Sûtra-pitaka, le Vinaya et l'Abhidharma. Si importante que fut cette œuvre, on ne voit pas bien qu'elle eut nécessité la convocation d'un concile, et je crois plus probable, selon l'opinion de M. Kern, que le concile fut réuni principalement dans le but de concilier les nombreuses sectes alors existantes, de rétablir la concorde entre elles et

sans doute aussi de donner un caractère d'orthodoxie canonique aux doctrines mystiques déjà très répandues à cette époque dans l'Eglise du nord et d'affirmer l'authenticité, comme paroles du Bouddha lui-même, des livres renfermant ces doctrines, tels que le Dharma-Pundarika-Sūtra « Lotus de la Bonne Loi » et le Prajñā pāramitā-sūtra « Livre de la Sagesse suprême » fondements de la doctrine Mahāyāna.

Et maintenant quelle conclusion pouvons-nous tirer de cette courte étude sur les conciles bouddhiques, — en dehors, bien entendu, de l'intérêt historique qui s'attache au fait même de leur réunion ?

J'en vois une particulièrement intéressante au point de vue de l'histoire même du bouddhisme. Le fait incontestable que les écritures du Hinayāna ignorent, ou feignent d'ignorer, le concile de Jālandhara, de même que celles du Mahāyāna ne font aucune mention de celui de Pātalipoutra, démontre péremptoirement, à mon avis, que la scission du bonddhisme en deux Eglises ou Ecoles rivales a été accomplie dès le concile de Vaiçālī, environ cent-dix ans après le Nirvāna de Çākyamouni, et que le Hinayāna représente la doctrine primitive des Sthavīras, tandis que le Mahāyana reflète, à quelques nuances

près, celle des hérétiques Mahā-sanghikas. Nous pouvons aussi en tirer la preuve que le dogme bouddhique était loin d'être arrêté à la mort de son fondateur et que très peu de temps après il s'est produit un courant d'opinion vers l'adoucissement de ce que ses prescriptions avaient de trop rigoureux et de tolérance générale devant faciliter l'accession des laïques et par suite la transformation du bouddhisme d'école philosophique en religion. Il reste toutefois à s'expliquer comment le concile de Pātalipoutra peut être ignoré ou rejeté par le bouddhisme du Nord. Deux hypothèses se présentent. Ou bien ce n'a été qu'un synode spécial à la seule Eglise du Sud, ou bien il doit se confondre avec celui de Vaiçālī. Cette dernière hypothèse coïncide du reste avec les données Mahāyānistes qui placent le concile de Vaiçālī deux-cent-vingt ans et non cent-dix ans aprés le Nirvāna. Il y aurait donc là une simple erreur de date très admissible, étant donné le peu de souci que les Indiens ont de la chronologie. Elle expliquerait également la mention comme organisateur du concile de Vaiçālī de ce roi inconnu Kālāçoka, qui se confondrait tout naturellement avec le Piyadāsi Açoka que nous connaissons par ses édits empreints tout à la fois d'un véri-

table esprit religieux et d'une admirable tolérance pour toutes les croyances de son empire et de son temps. Nous savons, en effet, que sa protection et ses munificences allaient aussi bien aux brâhmanes et aux jainas qu'aux bouddhistes, et que dans aucun de ses édits il ne donne expressément la prééminence au bouddhisme, sur les deux autres religions.

La seule objection que je voie à opposer à cette hypothèse est la question de localité. Ne serait-ce pas par flatterie pour Açoka qu'un historiographe peu scrupuleux aurait indiqué Pātalipoutra comme lieu du Concile, ou bien, au contraire, quelques pieux scribe aurait-il substitué Vaiçālī en raison des fréquents séjours que le Bouddha se plaisait à y faire?

Je m'avoue incompétent pour résoudre cette difficulté, et je me permettrai de renvoyer ceux d'entre vous qui voudraient étudier plus à fond cette question des Conciles aux *Recherches sur le Bouddhisme* de I. P. Minayeff, et à *l'Histoire du Bouddhisme dans l'Inde* de Kern.

LÉGENDE

DE PADMA SAMBHAVA

(29 JANVIER 1905).

Quelques uns d'entre vous se souviennent sans doute qu'au cours de ces causeries il a été fait de fréquentes allusions aux légendes merveilleuses qui, de tous temps et dans tous les pays, mais surtout en Orient, accompagnent, quand elles n'en constituent pas le fond, les histoires prétendues véridiques des personnages religieux de quelque importance, héros, fondateurs de religions ou de sectes, auteurs plus ou moins mythiques des écritures sacrées, ou même simples cénobites vénérés pour leur sainteté ou les services qu'ils ont pu rendre à l'humanité.

Il y a trois ans, nous avons étudié d'une

manière spéciale les mythes relatifs à la naissance et aux événements principaux de la vie non seulement de ces personnages plus ou moins humains, mais des dieux eux-mêmes, et vous avez pu remarquer que, sous couleur de biographies soi-disant traditionnellement authentiques, ces légendes reproduisent continuellement — à quelques nuances de détails près, variant comme cela est naturel suivant le rôle du personnage mis en scène, — un mythe uniforme qui lui donne un caractère divin, même s'il s'agit d'un homme, et que ce mythe se rattache toujours assez clairement aux conceptions solaires des temps primitifs. On dirait que sur ce point l'imagination populaire s'est figée dans un moule d'où elle ne peut et ne cherche pas même à sortir.

Que vous vous adressiez à la Chine, la Perse, l'Inde, voire même la Grèce et Rome, vous voyez que le héros ou le Saint est toujours entouré d'une auréole de merveilleux.

Sa naissance n'est pas naturelle; des prodiges l'accompagnent :

il est conçu par intervention divine ; souvent par une vierge;

quelquefois même il n'a point de parents et apparaît, pour ainsi dire, par génération spontanée.

Quelque effort que fassent les auteurs, presque toujours anonymes, de la légende pour lui donner une apparence aussi humaine que possible, les actes de sa vie, sans parler des miracles qu'il accomplit, sont toujours marqués au sceau du surnaturel. Sa mort même, avec les prodiges qu'elle suscite, révèle la nature divine qu'il va revêtir, lorsqu'il n'est pas corporellement ravi au ciel.

Jusqu'à présent ce n'est qu'en passant, très rapidement, que nous avons pu effleurer ce côté de la tradition mythologique, aussi ai-je pensé que vous prendriez quelque intérêt au récit d'une de ces légendes qui peut d'autant mieux représenter le type du genre que le personnage qui en fait le sujet passe pour avoir rempli un rôle historique. Il s'agit, en effet, du plus grand Saint du bouddhisme du Nord, de l'introducteur au Tibet de la forme mystique de cette religion, du fondateur de l'organisme théocratique que l'on nomme Lamaïsme, divinisé après sa mort par les nombreux sectateurs de sa docrine, tenu même pour un avatâr ou réincarnation du Bouddha Çâkyamouni. Vous pourrez y constater les procédés mythiques qui président à la formation de presque toutes les légendes de même nature ; vous pourrez aussi juger de l'incertitude où l'on se

trouve et de la difficulté que l'on éprouve pour faire la part de ce qu'il peut y avoir de réellement historique dans ces légendes qu'on ne saurait cependant rejeter *à priori* dans le domaine de la pure imagination.

Mais, avant de vous raconter l'histoire de Çrî Padma Sambhava, permettez-moi de vous rappeler rapidement les circonstances qui lui servent de cadre.

Au commencement du septième siècle de notre ère, vers 630, le Tibet était encore une région sauvage qui ne s'était révélée dans l'histoire que par les brigandages et les incursions de ses habitants chez leurs voisins et principalement sur les frontières de la Chine.

A cette époqne, un chef de tribu, nommé Srongtsan Gampo, fut assez habile et puissant pour imposer sa souveraineté à toutes les hordes tibétaines et obliger le Népal et la Chine à conclure avec lui des traités dont une des conditions était son mariage avec une princesse chinoise, Wentching, fille ou nièce de l'empereur Tai-Tsoung, et avec Bhrikoutî, fille du roi de Népal, Ansouvarman. Ces deux reines étaient de ferventes bouddhistes. Elles surent déterminer leur mari à envoyer son premier ministre, Thoumi Sambhota, chercher dans l'Inde les livres et des prêtres de

leur religion, et à établir le bouddhisme dans son royaume.

Sous les successeurs de Srongtsan Gampo le bouddhisme décline et disparait presque totalement par suite des efforts des prêtres de la religion indigène, les Bonpos. Mais, en 723, un arrière-petit-fils de Srongtsan Gampo, Thisrong Détsan, monte sur le trône. Fils d'une autre princesse chinoise et élevé par sa mère dans la religion du Bouddha, il ambitionna de marcher sur les traces de son illustre ancètre en devenant le restaurateur du bouddhisme.

Ce ne fut pas sans peine. Il eut à soutenir à ce sujet des luttes violentes contre les adeptes des Bonpos, contre la reine, qui avait embrassé leur cause, et même contre ses ministres, dont l'un, Matchang, était un adversaire déterminé du bouddhisme ; mais il vint cependant à bout de ces résistances, et vers 741 appela au Tibet pour rétablir le bouddhisme un moine indien renommé pour sa science et sa sainteté, Çânta Rakchita — appelé aussi Atchârya Bodhisattva — qui professait alors la métaphysique au célèbre monastère-université de Nâlanda.

Arrivé au Tibet, Çânta Bakchita eut à lutter non-seulement contre l'opposition des Bonpos, de la reine et du premier ministre Matchang, mais

encore des dieux, des génies et des démons indigènes, qui marquèrent leur colère par des orages dévastateurs, des inondations terribles et des épidémies qui décimèrent la population. — Çânta Rakchita dût capituler devant cette coalition des hommes et des puissances surnaturelles, et retourna dans l'Inde.

Cependant le roi ne se tenait pas pour battu. Sur le conseil d'un de ses ministres, Tchan Nam Zang, il se débarrasse de l'opposition de Maïchang en le faisant murer dans une caverne sacrée où il était allé faire ses dévotions aux esprits du pays, et par cet acte de vigueur impose silence aux partisans des Bonpos; mais naturellement ne peut réussir à vaincre la résistance des dieux, génies et démons qui ne laissent ni trêve ni repos à Çànta Rakchita lorsque cédant aux instances de Thisrong Détsan il se décide à revenir au Tibet. Se sentant incapable de résister à de si puissants adversaires, le Gourou supplie le roi d'appeler à son aide le seul religieux qui peut en venir à bout, son beau-frère, Padma Sambhava, thaumaturge et sorcier de grande réputation dans l'Inde.

Tous deux étaient mariés (et même polygames) — violation flagrante de la règle bouddhique qui impose aux religieux le vœu de célibat

— car ils appartenaient à la secte relachée des Mahâyânas tantriques.

Padma Sambhava « né du lotus » était originaire du pays d'Ourgyan (Udayana), contrée située au nord-ouest de l'Inde, entre le Gandhâra et le Tukhara, universellement renommée pour la science de ses magiciens, sorciers et exorcistes. Sa famille est absolument inconnue — fait presque unique dans l'Inde où l'on enregistre avec tant de soin la généalogie des héros et des saints — et cette ignorance même a été exploitée par la légende.

Suivant cette légende, l'une des plus populaires au Tibet, la venue sur la terre de Padma Sambhava avait été prédite par le Bouddha Çâkyamouni, dont on le considére parfois comme une incarnation, d'oû son nom de *Gourou Sâkya Singa* (en sanscrit Guru Çâkya-Simha « Maître Lion des Çâkyas ») et son titre de Second Bouddha. La tradition ecclésiastique le fait naître d'un rayon de lumière rouge, émané du Dhyâni Bouddha Amitâbha (Lumière infinie), au sein d'un lotus d'une dimension et d'une beauté inouïes, qui surgit soudain au milieu du lac de Dhanakhocha l'illuminant d'une lumière intense aux cinq couleurs de l'arc-en-ciel (les Indiens ne reconnaissent que cinq couleurs au spectre

solaire : blanc, bleu ou noir, rouge, jaune et vert).

En ce temps le royaume d'Oudayana avait pour souverain un roi aveugle et sans enfants, Indrabhuti. Or, la nuit même ou apparut le lotus merveilleux, ce monarque se vit en rêve resplendissant de l'éclat du soleil et tenant en main un dordjé (*vajra*, foudre) d'or, et à son réveil son Pourohita (chapelain, prêtre domestique), Trigna-dzin, n'eut rien de plus pressé que de lui annoncer l'apparition sur le lac d'une lumière céleste qui éclairait les trois mondes. Aussitôt, le roi, convoquant son escorte habituelle de courtisans et de gardes, se rendit en toute hate au bord du lac afin de constater ce phénomène merveilleux. A peine y était-il arrivé que ses yeux se rouvrirent à la lumière. Tombant à genoux d'admiration à la vue de l'enfant miraculeux qui reposait sur le lotus, il l'interrogea sur sa famille et le nom de son pére.

L'enfant répondit : « Je connais mon pére. Je viens suivant la prédiction du saint Bouddha Çâkyamouni qui a annoncé ma venue dans le pays d'Ourgyan, douze cents ans aprés son Nirvâna, pour sauver les êtres par la sublime doctrine ésotérique des Mantras ». Rempli d'admiration et de joie, le roi adopte le fils du lotus, lui

donne le nom de Saroruha Vajra (foudre sortie du lac) et lui fait donner l'éducation d'un prince afin d'en faire son héritier ; mais l'enfant montre peu de goût pour l'avenir brillant que lui prépare son père adoptif ; une vocation irrésistible le pousse vers la religion et, négligeant les exercices et amusements des princes, passe son temps plongé dans une méditation profonde que peut à peine distraire son mariage avec Bhasadharâ, fille du roi de Simhapoura, royaume voisin de celui d'Oudayana.

Cinq années s'étaient ainsi passées au milieu des plaisirs de la cour, lorsqu'un jour les dieux, soucieux du bonheur du monde, viennent lui révéler la mission de sauveur à laquelle il est destiné et le pressent d'entrer en religion sans plus de retard. (Nous avons ici une réminiscence évidente de l'histoire du Boudha). Naturellement le roi refuse de lui permettre de se vouer à la carrière religieuse; mais décidé à suivre à tout prix la voie où l'appellent les dieux et impuissant à vaincre la résistance du roi, il assassine plusieurs des plus notables adversaires du bouddhisme et se fait ainsi condamner à un exil perpétuel.

Libre alors, il voyage dans les contrées voisines, étudiant dans les monastères et auprès des

maîtres religieux en renom, fréquentant surtout les cimetières où il évoque les dieux et les démons qu'il s'efforce de soumettre à son pouvoir. Intéressées par ses efforts, les douze Tanmas (les plus sorcières des déesses appelées Dâkkinîs) le font pénétrer dans la grotte mystérieuse d'Adjñâpâla où elles l'initient aux doctrines occultes. Puis, peu de temps après, il reçoit la visite de sages des temps passés qui lui révèlent tous les secrets de la magie.

Ainsi préparé à la lutte, il reprend le cours de ses voyages, continuant toujours à fréquenter les cimetières, s'exerçant à asservir les démons dont c'est la résidence de prédilection. Au Cachemire, sa naissance miraculeuse lui fait donner le nom de Padma Sambhava. A Lahore, il épouse Mandāvarā, la fille du roi.

Cependant sa grande réputation, la faveur dont il jouit, lui suscitent de nombreux ennemis qui, un jour, tentent de le faire périr en incendiant la maison où il demeure. Mais, à la stupéfaction générale, au milieu du brasier ardent Padma Sambhava apparaît indemne, assis sur un lotus et plongé dans la méditation, tandis que les flammes allumées par eux dévorent les auteurs de cet attentat.

C'est là son premier miracle et désormais il

ne les comptera plus. Ils sont trop nombreux et toujours trop semblables pour que j'ose vous exposer à l'ennui de leur énumération ; toutefois il en est un assez amusant que je voudrais vous citer.

Une certaine fois, Padma Sambhava se promenait aux environs du monastère de Nālanda avec quelques disciples qu'il instruisait tout en marchant, selon la coutume des philosophes de l'antiquité. La chaleur était accablante et nos péripatéticiens fatigués et altérés s'arrêtèrent dans un cabaret pour se rafraichir avec du vin nouveau de palmier. Ils en avaient bu maintes rasades quand, le quart d'heure de Rabelais sonnant, ils s'aperçurent que ni les uns ni les autres n'avaient de quoi payer leur dépense. Sans s'émouvoir pour si peu, Padma Sambhava commanda quelques nouveaux flacons, disant au cabaretier qu'il paierait au coucher du soleil, au moment de leur départ; mais en même temps, par une formule magique, il arrêtait la course du soleil qui ne se coucha pas sept jours durant, que les gais compagnons passèrent à boire. Ecrasé de fatigue et de sommeil, et effrayé aussi de la consommation faite par les moines dont il perdait tout espoir de se faire payer, le cabaretier leur remit leur dépense en les priant de s'en

aller sans attendre plus longtemps le coucher d'un soleil aussi éveillé.

Parmi ses nombreuses qualités divines, Padma Sambhava possédait la préscience. Grâce à cette faculté il connut le besoin qu'on avait de sa présence au Tibet à l'instant même où le roi commandait qu'on alla le chercher. Sans attendre les envoyés de Thisrong Détsan, il se mit en route aussitôt et les rencontra à moitié chemin, dans la ville de Manyul, et, leur faisant rebrousser chemin, continua en leur compagnie son voyage vers Lhasa. Ce voyage, cependant, fut difficile et dangereux, car les démons résolus à l'empêcher à tout prix d'arriver au Tibet, semèrent la route d'obstacles de tous genres, et quand il fut parvenu dans la région montagneuse tentèrent d'abord de le faire périr sous une avalanche de blocs de rochers, puis enfin de l'écraser en faisant se rejoindre les parois d'un défilé. Mais il sut déjouer leurs manœuvres en s'élevant dans les airs et d'un signe de son doigt étendu fit crouler sur eux les pics de l'Himâlaya, les ensevelissant ainsi dans le tombeau qu'ils lui destinaient.

C'est précédé de la renommée de ces faits miraculeux qu'il arriva au Tibet en 747, aussi comprendra-t-on facilement que les dieux, les

génies et les démons du pays n'eurent garde de lui désobéir quand il les convoqua en assemblée plénière pour leur signifier ses ordres. Subjugués par ses exorcismes tout-puissants, ils furent contraints de renoncer à leurs maléfices, de se convertir à la Bonne Loi et de devenir des protecteurs vigilants de la religion bouddhique.

Désormais tranquille de ce côté, Padma Sambhava put se consacrer tout entier à l'œuvre du rétablissement du bouddhisme, et avec l'aide de Çānta Rakchita enseigner les doctrines mystiques et tantriques de l'école Kāla-tchakra dont il avait été dans l'Inde l'un des maîtres les plus éminents. De nombreux religieux venus de l'Inde à sa demande l'assistèrent dans cette tâche, traduisirent en tibétain les livres sacrés de leur doctrine et constituèrent le premier noyau de l'Église tibétaine dans le monastère de Samyé, fondé à leur usage en 749. Jusque-là, en effet, aucun Tibétain n'avait encore *pris les vœux* : ce fut Padma Sambhava qui conféra l'initiation et l'ordination aux sept premiers, et actuellement encore tous les Lamas rouges, appelés Nyigmapas « sectateursde la doctrine ancienne » depuis les diverses tentatives de réforme, suivent sa doctrine et se recommandent de son patronage

vénéré. La puissante organisation hiérarchique qu'il donna à ses moines et la situation privilégiée qu'il sut obtenir ont été les bases solides sur lesquelles s'est édifiée par la suite la théocratie du Lamaïsme.

Mais Padma Sambhava n'eut pas seulement à lutter contre les démons ; il rencontra parmi les religieux bouddhistes des contradicteurs et des adversaires résolus de sa doctrine réputée par eux immorale, contraire aux sains enseignements du bouddhisme et dangereuse pour l'avenir de la religion. Les plus ardents et les plus redoutables de ses adversaires étaient, à ce qu'il semble, des missionnaires chinois appartenant à l'école Madhyamika, ou « Doctrine du milieu », fidèle à la stricte discipline morale prêchée par le Bouddha, énergiquement opposée aux pratiques magiques et de sorcellerie du tantrisme importées au Tibet par Çānta Rakchita et Padma Sambhava. L'un d'eux surtout, que l'on désigne sous le nom de Hochang (traduction chinoise du sanscrit Bhikchou), par son éloquence, la sureté et la subtilité de sa controverse, compromit grandement la doctrine des deux Pandits indiens qui, incapables de soutenir la discussion avec lui, appelèrent à leur secours un célèbre dialecticien et théologien indien, Kamala Çila. Vaincu par ce

dernier dans une joute dogmatique présidée par Thisrong Détsan en personne, le Hochang fut expulsé du Tibet comme hérétique et perturbateur, sentence étendue à tous les autres missionnaires de sa secte.

Après avoir passé cinquante années au Tibet et fermement établi le bouddhisme dans ce pays, Padma Sambhava demanda au roi la permission de retourner dans l'Inde, et partit, emporté dans les airs par un char céleste, en présence de la cour et de toute la population remplie d'admiration et de respect à la vue de ce miracle. Outre l'enseignement oral qu'il avait donné, Padma Sambhava composa, dit-on, de nombreux livres (appelés *Terma* ou « doctrine cachée ») renfermant une doctrine plus subtile encore, qu'il cacha dans des creux de rochers, les confiant à la garde des Nâgas et autres génies subjugués par ses exorcismes irrésistibles, jusqu'au moment où les hommes seraient assez intelligents pour les comprendre et en tirer profit. On en découvre encore parfois de nos jours.

Padma Sambhava est l'objet d'un culte général au Tibet, aussi bien chez les sectes orthodoxes réformées que chez celles qui professent ses doctrines, et on l'adore sous huit formes diverses à apparences tantôt divines, tantôt démoniaques,

et même comme un Bouddha. Il a laissé de nombreuses reliques : son dordjé ou foudre pour combattre les démons, son vase à boire fait d'un crâne humain, son bâton pastoral, son manteau, qui sont conservés et vénérés au monastère de Samyé, où leur exposition à certaines époques est l'occasion de cérémonies solennelles et de pélerinages très courus.

Telle est rapidement résumée la légende de Padma Sambhava que vous pourrez lire dans tous ses détails dans l'ouvrage récemment publié par M. Emile Schlagintweil sous le titre de *Lebensbeschreibung von Padma Sambhava der Begründer des Lamaïsmus.* C'est la biographie la plus complète que je connaisse de ce personnage intéressant à tous les points de vue et très probablement mythique en grande partie. Comme vous avez pu le constater, elle renferme tous les éléments habituels et merveilleux des légendes des saints orientaux ; mais elle laisse cependant le lecteur dans l'incertitude absolue de l'existence réelle ou purement mythique de son héros.

Selon toutes probabilités il y a cependant un fond de vrai sous tout ce merveilleux, fruit de l'imagination et de la superstition populaires : la venue au Tibet d'un ou plusieurs missionnai-

res bouddhistes de l'Inde, dont l'œuvre collective est attribuée à la personnalité la plus populaire, à laquelle la tradition a appliqué le mythe divin dont nous avons constaté l'existence universelle.

LE MIRACLE

DANS LES RELIGIONS DE L'INDE

(21 JANVIER 1906).

Parler de Miracles à notre époque positiviste et sceptique peut vous paraître quelque peu enfantin, quelque chose d'équivalent à ces contes de fées qui ont fait l'ébahissement et la joie de nos premières années.

Il ne peut rien y avoir de vrai, dira-t-on, dans les miracles.

Et cependant, quelqu'invraisemblables que nous paraissent la plupart d'entre eux, ils méritent qu'on s'y arrête au moins un instant, en raison de la place considérable qu'ils tiennent dans l'histoire des religions.

Mais ne croyez pas qu'en prenant aujourd'hui pour sujet de cette causerie le Miracle dans les Religions de l'Inde, je vais vous révéler des faits surnaturels extraordinaires, tels qu'on pourrait peut-être les attendre et qu'on les eût sans doute attendus, il y a seulement deux siècles, de cette contrée alors réputée pour la puissance qu'avaient certains de ses sages de dominer, d'intervertir et de suspendre à leur gré les lois immuables de la nature.

Le Miracle est de tous les temps et de toutes les religions, et partout il se présente dans des conditions identiques à certains détails près tenant au caractère des races ou aux influences de climat et de civilisation.

Les théologiens de toutes croyances se complaisent à en relater les manifestations diverses; car c'est, en somme, le moyen le plus propre et le plus efficace de frapper l'imagination des masses superstitieuses et crédules et d'affirmer le rôle divin, ou tout au moins surnaturel, des fondateurs ou des propagateurs des religions, ou bien d'éveiller et de surexciter le sentiment religieux.

Il serait extrêmement intéressant de faire une étude comparée des Miracles consignés dans les livres sacrés de toute les religions. Mais une telle

étude dépasserait les limites d'une simple causerie et, d'un autre côté, les faits miraculeux, ou soi-disant tels, se présentent partout avec une telle similitude, dans des circonstances si identiques, qu'il est aisé de procéder du particulier au général, *ab uno disce omnes.*

Si j'ai choisi les croyances indiennes comme sujet de cette étude, ne croyez pas que ce soit à cause de la parenté, aujourd'hui indiscutable, de la race Aryenne avec les populations de l'Europe. Je le répète, à quelques variantes près, les faits miraculeux se présentent d'une façon identique chez tous les peuples, même ceux placés le plus bas comme civilisation. Le fond est toujours le même. Seule la forme varie. Seulement l'Inde à cause de l'antiquité et de la richesse de sa littérature religieuse nous offre un champ plus vaste et plus complet que partout ailleurs.

Il n'entre pas dans mon intention de vous énumérer par le menu tous les miracles relatés par les brâhmanes, les djains et les bouddhistes, énumération fastidieuse en raison de ses redites perpétuelles, mais je voudrais essayer de les classer par catégories et de vous proposer quelques hypothèses personnelles relativement à leur explication rationnelle, sinon scientifique, en les rapprochant de phénomènes constatés — s'ils ne

sont pas toujours expliqués — par la science moderne.

Tout d'abord il importe de nous bien mettre d'accord sur ce qu'on entend par miracle.

Voici comment je crois pouvoir me permettre de le définir :

un fait, ou un phénomène, anormal, ou le paraissant tel (ce qui revient à peu près au même la plupart du temps), contraire aux lois constatées de la nature et attribué à l'action volontaire et consciente d'un être, dieu, saint ou démon.

C'est ainsi, en effet, que se présentent les miracles dans les écritures brâhmaniques, djaines et bouddhiques, et, comme vous le verrez, ils sont peu variés et ne révèlent pas de grands efforts d'imagination de la part de leurs narrateurs.

Constatons aussi, tout de suite, que nous les retrouvons à peu près identiques dans la littérature classique, dans les traditions des peuples à demi ou non civilisés, et même dans les livres sacrés des religions les plus élevées.

Ainsi que nous l'avons dit tout à l'heure, le miracle est, en effet, de tous les temps et de tous les lieux ; il a sa source traditionnelle dans les origines de l'humanité. Tout ce qui sortait, ou paraissait sortir, des règles habituelles de la nature devait être miracle pour les hommes pri-

mitifs : tremblement de terre, cyclones, ouragan, aurores boréales, éclipses de soleil ou de lune, pluies ou sécheresses anormales, inondations, épidémies, grêle, éclair et coups de tonnerre dans un ciel serein, et tout cela, naturellement, était interprété comme des manifestations favorables ou néfastes de la puissance divine.

On peut — dans l'Inde au moins, je crois — classer les miracles sous trois rubriques :

miracles mythiques,

miracles rationnellement explicables,

miracles de pure jonglerie.

Tout en faisant une large part à l'imagination, à l'exagération et à la crédulité, il faut, je crois, admettre que tout n'est pas invention dans les miracles, même, ou peut-être surtout, ceux de l'ordre mythique. Le mythe, en effet, n'est pas toujours un pur jeu d'imagination. Il a, le plus souvent, pour fondement un phénomène réel, amplifié et déformé par la phraséologie métaphorique et poétique des aèdes, incompris par les masses ignorantes qui en ont perdu ou n'en ont jamais connu le sens réel.

Ainsi, par exemple, nous constatons toute une série de miracles mythiques qui présagent ou accompagnent les grands événements, tels que la naissance ou la mort des dieux et des héros ou

bien marquent les moments importants de leurs vie. Ce sont toujours des tremblements de terre, inoffensifs et considérés comme un tressaillement de joie des mondes à la naissance de quelque personnage divin, cataclysmes effroyables quand il s'agit de circonstances où ces héros sont en péril ou bien quand ils meurent : des pluies de fleurs, d'objets précieux, de sang, mythes miraculeux où certainement l'imagination et la poésie ont une large part, mais que dans certains cas la science a pu constater et expliquer par le transport à distances de matières diverses, sable ou petits animaux, enlevées quelquefois à de grandes distances par des trombes et des cyclones. On sait, notamment, que les soi-disant *pluies de sang* sont produites par des poussières rouges qui colorent les gouttes de pluie, et que, sans parler des vols de sauterelles, on a signalé des pluies de grenouilles et de petits poissons provenant certainements d'étangs desséchés et vidés par une trombe ; et on peut expliquer de même les pluies de fleurs arrachées par une tourmente dans quelque région plus ou moins éloignée, sans être obligé de faire appel aux phénomènes d'apport évoqués par les spirites et quelques théosophes, notamment Mme Blavatsky.

Je me souviens à ce propos d'une séance à

laquelle j'ai eu l'occassion d'assister au printemps de 1884 et où il fut précisément question de ces apports à distance. Mme Blavatsky nous affirma être en correspondance régulière avec les Mahātmas de l'Himâlaya dont elle recevait des lettres et des fleurs exotiques. Ces envois étaient, parait-il, annoncés par un parfum pénétrant d'une nature toute particulière; puis apparaissait dans un coin du plafond de la salle une sorte de petite vapeur légère qui peu à peu se condensait, prenait l'aspect d'un morceau de ouate très écarté, puis finissait par tomber sur la table de travail sous la forme de lettre ou de fleur, suivant le cas. Un assistant m'affirma avoir à plusieurs reprises assisté à ce phénomène pendant un séjour que cette dame avait fait dans son château. Je n'avais et n'ai aucune raison de suspecter la véracité d'un fort galant homme, mais je vous avoue qu'avant d'être convaincu, j'aurais besoin de constater *de visu* ce miracle.

Un autre fait merveilleux dont il est parfois question est l'apparition simultanée de deux soleils ou de deux lunes : ces apparitions peuvent probablement s'expliquer par un phénomène de réfraction soit dans les nuages, soit dans une atmosphère très chargée d'humidité, et je crois me souvenir que ce fait a été observé même dans nos contrées.

Quand il s'agit de la mort des héros divins, outre les lamentations des cohortes célestes se montrant éplorées dans le ciel, les pluies de fleurs, la floraison intempestive des arbres, les tremblements de terre, les légendes font presque toujours mention de ténèbres subites et d'éclipses. Là encore nous en sommes en droit de supposer qu'il s'agit d'un fait naturel, impressionnant vivement les peuples primitifs et adapté par la poésie religieuse au grand événement qu'elle relate ; car vous savez qu'une éclipse totale ou presque totale produit pendant quelques instants une obscurité à peu près complète, facilement attribuable au deuil de la nature.

Ces faits sont vrais en eux-mêmes et deviennent mythiques par l'application qui en est faite, par leur association à des événements purement imginaires.

Par contre, nous ne pouvons faire autrement que de tenir pour entièrement imaginatifs les récits de guérisons en masse des malades et des infirmes, et les chants harmonieux des chœurs célestes célébrant la naissance ou les hauts faits d'un dieu incarné ou d'un héros.

Quant aux apparitions de dieux et de déesses soit dans le ciel, soit se mêlant à la foule des humains, ce sont probablement de purs développe-

ments poétiques ainsi que l'atteste leur emploi dans tous les cas où il s'agit de célébrer la gloire ou de déplorer la disparition de quelque Dieu ; mais elles peuvent aussi avoir un certain fond de vrai ou du moins avoir été suggérées par les formes que prennent parfois les vapeurs et les nuages, où avec quelque peu d'imagination on peut voir des figures vagues d'hommes et d'animaux.

Ces prétendus miracles se trouvent sous une forme toujours à peu près identique dans les légendes de toutes les religions de l'Inde (on pourrait même dire de toutes les religions), aussi bien du brâhmanisme que du djainisme et du bouddhisme, et cela n'a rien qui doive nons susprendre étant donné leur incontestable communauté d'origine.

Vous n'avez, par exemple, qu'à ouvrir le Lalita Vistara pour trouver tous les phénomènes miraculeux que nous venons de citer dans les épisodes de la naissance de Çâkyamouni, de son arrivée à la science parfaite de la Bodhi et à l'état de Bouddha à l'ombre de l'arbre Bo, de sa mort à Kouçinâgara dans le bosquet des arbres Çâlâs qui fleurissent subitement bien que ce ne soit pas leur saison, et font pleuvoir leurs fleurs fraiches écloses sur le corps inanimé du Maître que le monde vénère.

En général les dieux brâhmaniques font peu de miracles ; car on ne peut guère donner ce nom à leurs apparitions spontanées ou sollicitées par les prières des sacrificateurs, ou à leurs exploits mythiques, tels que ceux qu'accomplit Vichnou lorsqu'il prend la forme d'un poisson gigantesque pour sauver Manou du déluge, d'une tortue pour servir de base solide au mont Mérou employé par les Dèvas et les Asouras au barattement de l'Océan, d'un homme-lion (Simhāvātāra) pour délivrer le monde de la tyrannie d'Hiranyakaçipou, et celle du brâhmane nain (Vāmanāvatāra) qui dans ses trois pas franchit les trois mondes et ravit l'empire de l'univers à Bali, le tout-puissant roi des Daityas.

A part les Açvins, d'ailleurs médecins et guérisseurs, qui rendent la jeunesse au vieux sage Tchaitanya, je ne vois guère que Krichna qui fasse à proprement parler des miracles, et encore sont-ils très rares :

l'abaissement des eaux de la Yamounā débordée afin de permettre à son père Vasoudéva de la traverser sans danger, presque à pied sec,

et la guérison de la servante contrefaite de Kamça, à laquelle il donne une beauté et une taille parfaites en récompense de l'offrande de parfums et d'onguents précieux dont elle oignit

le corps de Krickna et de son frère Bala-Râma à leur entrée dans la cité de Mathurâ. Nous devons, bien entendu, écarter de notre sujet tous ses miracles purement mythiques, victoires sur les démons acharnés à sa perte et sur le serpent Kâlîya (cf. avec la légende d'Hercule), ainsi que l'épisode du Bhāgavata-pourāna qui nous le montre soutenant pendant sept jours sur le bout de son index le mont Vrinda afin de protéger les bergers, ses compagnons, et leurs troupeaux de la pluie diluvienne versée par Indra furieux du délaissement de son culte.

Par contre le Bouddha accomplit beaucoup de miracles personnels, dont les plus usuels rentrent dans la catégorie du miracle mythique.

Ainsi, par exemple, lorsque sous l'arbre Bô, aussitôt qu'il a atteint la Bodhi parfaite, il reçoit les hommages et les offrandes des deux marchands Trapoucha et Bhâllika, il se manifeste dans un tel éclat lumineux qu'il fait pâlir celui du soleil, et fréquemment, quand il veut, afin de la convertir, frapper l'esprit de la foule qui se presse autour de lui, il renouvelle ce miracle en s'élevant au-dessus de la terre à la hauteur d'un yodjana (environ 16,000 mètres), phénomène qui nous rappelle de suite le mythe solaire dont on a revêtu la personnalité du Çâkyamouni historique, en

supposant qu'il ait réellement existé. C'est également ainsi qu'il se présente aux Çâkyas, lorsqu'il revient dans son pays natal après ses sept années de retraite dans la solitude des forêts.

D'autres fois, toujours s'élevant dans les airs à la même hauteur d'un Yodjana, il entre successivement dans les deux états de *Kasina* igné et de *Kasina* aqueux ; c'est-à-dire que tantôt il sort de son corps des torrents de flammes, tantôt des torrents d'eau. Parfois encore il verse d'un côté de son corps une pluie rafraichissante et fertilisante, tandis que simultanément l'autre côté émet des flammes ardentes au point d'embraser le monde.

Ici le mythe est trop évident pour qu'il soit besoin d'insister.

Avec les saints brâhmaniques, les Arhats disciples du Bouddha, et le Bouddha lui-même — qui n'est en somme que l'ascète parfait, idéal — nous entrons dans l'ordre de phénomènes que je propose de nommer « explicables d'une façon hypothétiquement naturelle ».

Laissant de côté, comme incontestablement mythiques, les pouvoirs surnaturels que richis, ascètes et arhats acquièrent par leurs méditations et leurs austérités religieuses, pouvoirs qui leur

permettent de bouleverser à leur gré les lois de la nature et les rendent semblables aux dieux, — qui, ne l'oublions pas, ont acquis par les mêmes moyens leur puissance et leur immortalité — voyons quels sont les miracles qu'on leur prête le plus habituellement.

Les découvertes de la science moderne permettent de les expliquer pour la plupart par l'hypnotisme — avec ses états particuliers de catalepsie et de léthargie, — la suggestion et l'auto-suggestion, la télépathie et le dédoublement de l'être, et je crois qu'il est difficile de ne pas admettre, d'une part, que les ascètes hindous connaissaient empiriquement ces phénomènes et, d'autre part, que par suite de leur entraînement, du régime débilitant de jeûnes excessifs et d'abstinence auquel ils se soumettaient, de la pratique continue de la méditation et de l'extase, ils développaient chez eux un état névropathique intense qui leur donnait la faculté d'entrer spontanément à volonté dans les différents états hypnotyques aujourd'hui reconnus et catalogués par la science européenne.

Si nous avions quelques doutes à cet égard, les pratiques que prescrivent les livres sacrés, tant du brâhmanisme que du bouddhisme, pour s'absorber dans les divers degrés de méditation

appelés *Dhyâna*, *Samâdhi*, *Samapati* (ce dernier étant l'extase proprement dite) se chargeraient de les lever.

Le religieux qui veut se livrer à la méditation parfaite devra s'y préparer par le jeûne ;

s'asseoir sans aucun appui dans une posture gênante, le corps droit, les jambes croisées dans cette attitude que l'on nomme bouddhique et que vous pouvez voir dans le plus grand nombre des statues, statuettes et peintures du Musée ;

regarder fixement le bout de son nez, ou bien quelque objet brillant, ou encore une nappe d'eau tranquille, ou le soleil à travers un trou pratiqué dans une planche ou dans le mur de sa cellule ;

toutes pratiques reconnues aptes à provoquer les phénomènes hypnotiques.

Les monuments figurés nous en fournissent une autre preuve.

Regardez attentivement, par exemple, la collection de portraits de prêtres réunis dans notre galerie japonaise. Ils sont en méditation. Leurs yeux sont mi-clos et entre les paupières la prunelle a cette expression vague que l'on désigne vulgairement par le terme « regarder en dedans ». Ils sont dans l'état hypnotique d'auto-suggestion.

Ceci constaté, voyons quels sont les miracles

habituels des saints brâhmaniques et bouddhistes et du Bouddha lui-même.

Tous, nous le savons, possèdent le pouvoir de commander aux éléments et aux lois de la nature; par exemple, d'arrêter le cours du soleil, de faire pleuvoir ou tonner, soi-disant miracles qui rentrent dans la catégorie des mythes et que nous laisserons par conséquent de côté.

Mais ils ont aussi le don d'ubiquité,

le pouvoir de se transporter instantanément d'un lieu dans un autre « aussi rapidement qu'un homme fort étend son bras replié ou replie son bras étendu »,

le pouvoir de guérir,

de suspendre leurs fonctions vitales pendant un temps plus ou moins long et de ressusciter après une mort apparente ;

ils ont enfin le don de lévitation.

A mon sens, le don d'ubiquité peut être envisagé de deux façons, soit dans l'ordre mythique lorsque, par exemple on nous dit que le Bouddha s'est manifesté au même instant dans plusieurs lieux éloignés les uns des autres, ce qui n'a rien d'extraordinaire si nous identifions le Bouddha au soleil; ou bien ce pouvoir se confond avec celui de se transporter instantanément d'un lieu dans autre qui paraît se relier au phénomène

du dédoublement et du transport à distance du double de la personne, phénomène que les Indiens considèrent comme indiscutable (ils ont de nombreuses traditions suivant lesquelles leurs sages peuvent venir de très grandes distances visiter et conseiller leurs disciples) et dont, chez nous même, quelques savants paraissent disposés à admettre la possibilité encore qu'on n'ait pas encore pu le constater scientifiquement.

On peut avoir la même incertitude en ce qui concerne les phénomènes de lévitation. Il s'agit dans ce cas, vous le savez, de la possibilité pour l'être humain placé dans certaines conditions spéciales de se dégager des lois immuables de la gravitation, de manière à pouvoir s'élever sans aucun support à une certaine hauteur au-dessus de la surface terrestre. Nous avons vu que c'était un des miracles habituels au Bouddha et à ses principaux disciples et, tel qu'il est présenté dans les écritures, il nous apparaît comme essentiellement mythique. Cependant, si nous en croyons les récits de quelques explorateurs qui affirment avoir vu des Sannyasîs s'élever et rester un certain temps suspendus dans l'air à une faible distance du sol, il peut être possible d'admettre sa réalité expliquée par un phénomène hypnotique aidé, à vrai dire, de quelque peu de jonglerie.

Certainement, vous avez tous assisté à quelque séance de magnétisme où un hypnotiseur fait exécuter à son sujet des tours surprenants, entre autres de le faire se tenir horizontalement soutenu simplement par deux bâtons placés à la tête et aux pieds, puis on enlevait le soutien des pieds, et le sujet demeurait un certain temps dans sa pose horizontale sans autre support que celui de la tête. Peut-être le Sannyasî était-il ainsi soutenu par un léger bambou à peu près invisible surtout à distance.

Un fait plus surprenant est celui de l'inhumation d'un ascète vivant qui ressuscite au bout d'un certain temps. Il est affirmé non seulement par les Indiens, mais encore par nombre de voyageurs et peut s'expliquer par un état cataleptique, tel que ceux qui ont été fréquemment étudiés dans les hôpitaux, avec cette différence toutefois qu'ici il est produit volontairement. Le sujet, du reste, s'entraine par une longue préparation. Il prélude à cette mort simulée par un jeûne rigoureux, par des suspensions répétées de respiration et enfin, au moment de s'endormir retourne sa langue dans sa bouche de manière à obstruer le larynx et le pharynx. Aussitôt que la catalepsie s'est produite, son assistant, un disciple, bouche avec de la cire son nez, ses oreilles et sa bouche, puis

ceci fait on le dépose dans un caveau muré, préparé à l'avance de manière à éviter toute humidité. Lorsque la résurrection doit s'opérer, on lave le corps à l'eau chaude, on le masse, on rouvre les orifices naturels obstrués, on fait des tractions de la langue et on rétablit la respiration par des pressions rythmées du thorax, en ayant soin d'ingurgiter de temps en temps au revenant quelques gouttes d'eau. Peu à peu le saint revient à lui et reprend presque aussitôt l'usage de ses facultés. On prétend que certains Sannyasîs ont pu subir ainsi impunément jusqu'à trois ou quatre mois d'inhumation ; mais je ne crois pas que le fait ait été constaté scientifiquement.

Il est un autre ordre de faits réputés miraculeux par la foule et qui, ceux-là, s'expliquent aisément pour nous.

Quand, au cours des fêtes solennelles de Çiva, des Sannyasîs se percent les bras, les jambes, la poitrine, les joues ou la langue avec des poignards ou des broches de fer et se promènent ainsi en procession pendant des heures, ou bien quand, suspendus à un crochet de fer passé dans les muscles des reins, ils se balancent sans paraître ressentir la moindre douleur, ils sont dans un état hypnotique (peut-être incomplet puisqu'il y a effusion de sang) provoqué par leur exaltation,

et tous vous avez pu voir des expériences de ce genre, quoique certainement moins cruelles, pratiquées par Donato et autres hypnotiseurs.

Un point intéressant à constater c'est la rareté des miracles de guérison. Chez les brâhmanes, on peut dire qu'ils rentrent exclusivement dans l'ordre mythique. Vous en avez un exemple dans le miracle attribué à Krichna de la guérison de la servante bossue de Kamça. Ils sont assez rares aussi chez les bouddhistes et peuvent presque toujours s'expliquer par la suggestion, si tant est qu'ils soient authentiques, ce dont bien entendu nous sommes en droit de douter.

Les guérisons opérées par le Bouddha sont presque toujours obtenues par un enseignement de la loi. Il guérit les souffrances de Mahâ-Kaçyapa en lui exposant le dogme de l'inanité et de l'irréalité des choses du monde extérieur. Il guérit Ananda de la fièvre qui le consumait en lui enseignant la *Dhâranî* des Vétalas, les démons de la fièvre (ici nous avons en plus une pratique magique).

Il est cependant une guérison opérée par le Bouddha qui fait exception : c'est celle de Supiyâ, la dévote laïque, et elle vaut la peine d'être citée.

Très pieuse, très compatissante, vouée aux

œuvres de charité, Supiyâ avait promis un jour à un Bhikchou malade de lui procurer du bouillon, et n'ayant pu trouver de viande à cet effet, plutôt que de manquer à sa promesse et de risquer de compromettre la guérison du malade, elle coupe un morceau de sa cuisse, le fait cuire et envoie le bouillon au religieux qui, grâce à cet aliment, guérit. Invité le lendemain à diner chez le mari de Supiyâ, le Bouddha qui connaît tout par son omniscience, feint de s'étonner de l'absence de Supiyâ et bien qu'on lui dise qu'elle est malade demande avec insistance qu'elle vienne assister au repas. Aussitôt entrée dans la salle, Supiyâ est guérie. Cette légende est racontée pour servir de raison à l'interdiction pour les Bhikchous de se nourrir de chair humaine et à la prescription de s'assurer de la provenance et de la nature des aliments qui leur sont offerts.

Les disciples du Bouddha possèdent eux aussi le pouvoir de guérison et les miracles assez nombreux qu'on leur prête relèvent également presque tous de la suggestion. Parfois cependant ils sont d'ordre mythique, tel, par exemple, la guérison du fils du roi Prasénajit, légende qui nous rappelle étroitement celle de Phèdre et d'Hippolyte. Très vertueux, profondément attaché à la Loi du Bouddha, ce jeune prince avait

repoussé les avances de l'une des femmes de son père, et celle-ci pour se venger de cet outrage à ses charmes l'accusa devant Prasénajit d'avoir voulu la violenter. Sans plus ample information, le roi ordonna qu'on lui crevât les yeux et qu'on l'abandonnât sur la voie publique après lui avoir coupé les mains et les pieds. Le Bouddha, qui voit tout par son œil de sagesse, dépêche aussitôt à l'aide du prince son fidèle Ananda qui lui rend la vue, remet en place les membres coupés et le guérit radicalement en prononçant une formule d'invocation magique. Ici, vous le voyez, nous sommes en plein mythe, ou, si vous aimez mieux, en plein conte édifiant.

Il nous reste à examiner une dernière catégorie de miracles, ceux qui relèvent de la pure jonglerie, où, comme vous le savez, les Indiens sont passés maîtres. Ces soi-disant miracles ont été racontés par presque tous les voyageurs et, sauf un, ne valent pas la peine que nous nous y arrêtions. Le miracle auquel je fais allusion est celui qui consiste à semer dans un tas de sable une graine qui pousse, fleurit et même, dit-on, porte un fruit mûr dans l'espace de quelques instants. En réalité, le Sannyasî ou le Fakir qui exécute ce tour de jonglerie cache, dans la pièce d'étoffe dont il couvre la graine semée, des tiges

à différents points de développement et son talent consiste à les substituer habilement les unes aux autres en détournant l'attention des spectateurs ainsi que le font nos prestidigitateurs.

En résumé, si d'une manière générale nous avons le droit et le devoir de suspecter l'authenticité des miracles, qui peuvent très bien n'avoir jamais existé que dans l'imagination pieuse des rédacteurs des livres sacrés, nous devons en même temps admettre que dans tous les miracles, — à part ceux de jonglerie, — il peut y avoir quelque chose de vrai, puisque les miracles mythiques reposent sur des phénomènes naturels, mal compris peut-être ou déformés, mais néanmoins réels, et que ceux que l'on pourrait appeler personnels peuvent, dans la plupart des cas, s'expliquer par divers phénomènes étudiés par la science moderne.

LA RELIGION PRIMITIVE

DE LA CHINE

(16 DÉCEMBRE 1906).

A plusieurs reprises, il a été question ici des religions du peuple chinois et en particulier des deux grandes religions nationales, le *Confucianisme* et le *Taôisme* qui, avec le *Bouddhisme* importé de l'Inde dès le premier siècle de notre ère, se partagent ou plutôt constituent dans un mélange fraternel la croyance générale de ce peuple, peu soucieux de l'inconséquence d'entretenir et de pratiquer trois religions à la fois. Mais si nous vous avons parlé du Confucianisme et du Taôisme étudiés tantôt dans leur ensemble tantôt dans quelques détails spéciaux, il n'a pas été

traité jusqu'à présent de leur origine commune, c'est-à-dire de la religion, primitive d'où ils sont sortis tous deux : le Confucianisme comme réforme philosophique et sceptique ; le Taôisme comme développement mythique, magique et superstitieux. Pour les bien comprendre l'un et l'autre, il est utile, nécessaire même, de connaître au moins approximativement la source unique d'où ils sont sortis, qu'ils ont continuée chacun à sa manière, et c'est de cette étude, si incertaine qu'elle soit, que je veux vous entretenir aujourd'hui.

Reconstituer la religion primitive du peuple chinois est, dans l'état actuel de nos connaissances, une tâche bien difficile, presque impossible à mener à bien ; on en est réduit à des hypothèses plus ou moins plausibles, mais en fin de compte simples suppositions suggérées par le peu qu'on peut glaner dans les écrits les plus anciens, les cinq King, ou livres sacrés, les See-chou, enseignements de Confucius recueillis par ses disciples, et les commentaires dont ils ont été l'objet dès une haute antiquité. N'oublions pas non plus qu'il s'agit d'une civilisation aussi ancienne peut-être que celle de l'Egypte et de la Chaldée, et, d'un autre côté que les King ont été collationnés et

revus par Confucius, qui avoue les avoir expurgés de leurs superstitions et de leur merveilleux, c'est-à-dire de ce qui nous serait justement le plus utile pour notre recherche actuelle.

Les Chinois eux-mêmes s'en sont si bien rendu compte que les plus sérieux de leurs historiens ne font commencer l'histoire authentique qu'au règne de Houang-ti (2698-2597) ; Confucius, va même plus loin et ramène le début du *Chou-King*, ou Annales historiques, à l'époque de Yao (2357), rejetant comme fabuleuses toutes les traditions relatives aux temps antérieurs même à ceux que l'on qualifie habituellement de semi-historiques. Cependant, un écrivain célèbre de la dynastie Soung, Tchou-hi (il vécut à la fin du 12e siècle de notre ère), auteur de l'histoire intitulée *Tong-Kien-Kang-mou*, remonte jusqu'aux temps des empereurs mythiques Yeou-tsao-chi, Soui-gin-chi et Fou-hi. Nombre d'autres écrivains chinois sont allés plus loin encore ; les uns jusqu'à l'apparition d'un premier homme, *Pankou*, les autres même jusqu'à la création du monde. Si extravagantes que soient ces soi-disant traditions, nous ne pouvons nous dispenser d'en dire un mot et de rechercher ce qu'il peut y avoir en elles de susceptible de nous éclairer sur ce qu'a pu être la religion primitive de la Chine.

L'une de ces traditions, qui se rapproche d'une façon curieuse du mythe indien, attribue la création de l'univers à l'action d'un être primordial qui mit en mouvement la matière et forma ainsi successivement le ciel, la terre, les végétaux, les animaux et l'homme, en trois périodes de 10800 années chacune.

Suivant une autre légende, l'auteur de la création serait un premier homme, nommé *Pan-kou*, qui, doué d'une force prodigieuse, sépara le ciel et la terre jusqu'alors confondus.

Une autre, enfin, dit que Pan-kou parût dès que le ciel et la terre furent séparés. A Pan-kou succédèrent trois règnes, ou périodes : *T'ien-hoang* « Ciel souverain », *Ti-hoang* «Terre souveraine », *Jèn-hoang* « homme souverain », suivis de dix périodes d'une durée prodigieuse pendant lesquelles les hommes s'initièrent peu à peu à la civilisation.

Le Tong-Kien-Kang-mou ne fait pas positivement un portrait flatté des hommes de l'époque préhistorique : « Les premiers peuples qui habitèrent la Chine n'en occupèrent d'abord que la partie septentrionale qui consiste dans ce que renferme aujourd'hui la province de Chensi. Ils étaient si grossiers et barbares qu'ils tenaient plus de la bête que de l'homme ; sans maisons ni

chaumières, les bois et les campagnes étaient leurs demeures ordinaires ; ils ne vivaient que des fruits que leur fournissait la terre, ou de la chair crue des animaux qu'ils tuaient, dont ils n'avaient pas horreur de boire le sang, et ils se garantissaient de la froidure en se revêtant de leur peau sans autre apprêt que celui de la nature. Nulle loi pour leur conduite, nulle règle, nulle discipline ; chacun suivait les mouvements que la passion lui inspirait et ne paraissait penser qu'à la vie animale ; enfin, ils ne différaient de la brute qu'en ce qu'ils avaient une âme capable de leur inspirer de l'aversion pour une telle vie [1]. »

Ainsi qu'il découle de ce portrait des premiers habitants de la Chine, — sans doute inspiré par la vue de quelques peuplades sauvages vivant encore à cette époque dans les hautes montagnes et sur les confins du pays, car il n'est guère possible de croire à un souvenir de ces temps prodigieusement éloignés, — ces peuples barbares n'avaient aucune notion religieuse, même des plus rudimentaires, et ils ne paraissent pas en avoir eu davantage sous le règne du premier civilisateur, Yeou-tsao-chi, de qui l'on dit seulement « qu'il leur apprit à faire avec des bran-

1. *Tong-Kien-Kang-mou*, I, p. 1.

ches d'arbres rompues des huttes où se mettre à l'abri des bêtes fauves [1]. »

Il faut arriver à son successeur, Soui-gin-chi, pour trouver la première trace d'une idée religieuse et encore est-elle à peine indiquée, sans aucune explication : « Soui-gin-chi parvient à les apprivoiser en inventant le feu, et la cuisson des aliments; leur enseigne à connaître les saisons, à se comporter convenablement entre eux, à *adorer le T'ien* (Ciel), origine et source de toutes choses [2]. »

De Foui-hi (3468 av. J. C.) — l'empereur mythique à corps de dragon et à tête de taureau, à qui l'on attribue l'institution du mariage, la division des peuples en cent familles, l'invention de l'agriculture, de la fonte des métaux, de l'écriture, de l'astronomie, de la musique et de beaucoup d'autres choses dont on prête souvent l'honneur à Houang-ti, — le Tong-kien-kang-mou dit simplement qu'il inventa les sacrifices aux Esprits du ciel et de la terre.

Chen-nong (3218) « fait élever le premier autel au T'ien et y sacrifie [3]. » Suivant une autre tradition, ce ne serait pas seulement un autel, mais

1. *Tong-Kien-Kang-mou*, I, p. 2.
2. *Ibid*, I, p. 3.
3. *Tong-kien*, I, p. 10.

un temple qu'il aurait édifié en l'honneur du Chang-Ti : « Chen-nong sacrifiait au seigneur suprême dans le temple de la Lumière, *Ming-tang;* rien n'est plus simple que ce temple ; la terre de ses murs n'avait aucun ornement ; le bois de sa charpente n'était pas sculpté, afin que le peuple fit plus d'estime de la médiocrité [1]. »

Le rebelle Souen-Yuen, élevé à l'empire en 2698 sous le nom de Houang-ti, « empereur jaune », fait construire avec des briques cuites le premier temple du T'ien ; œuvre pie dont le mérite lui est d'ailleurs contesté, car « c'est une erreur grossière, dit Lopi, de prétendre que Houang-ti a fait le premier des maisons de pierres et a le premier bâti le temple de la Lumière. » Par contre, Sé-ma Ts'ien nous donne une preuve de sa piété en constatant qu'il multiplia les sacrifices aux génies (esprits) et aux dieux, aux montagnes et aux fleuves, et les cérémonies Fong et Chan [2].

L'empereur Tchouen-Hiu (2513) entreprend de rétablir la pureté du culte d'un Etre Suprême unique, corrompu et tombé dans l'idolâtrie (il serait peut-être plus exact de dire dans le poly-

1. Le P. de Prémare : *Recherches sur les temps antérieurs au Chou-King.*

2. E. Chavannes : *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien.* I, p. 32

démonisme) sous le règne de son prédécesseur, Chao-hao, et dans ce but institue des ministres chargés de la réforme, de la surveillance et de la célébration du culte désormais réservée exclusivement à l'empereur. « Kéou-ming (l'un de ces ministres) commença par régler toutes les cérémonies que l'on pratiquerait dorénavant dans les sacrifices. Il défendit, sous peine du dernier supplice, de sacrifier à d'autres qu'au Chang Ti, souverain maître du ciel et de la terre, et comme il vit, par l'expérience du passé, combien il était difficile de contenir dans de justes bornes ceux qui étaient chargés de faire ces sacrifices dans les provinces, il fit statuer qu'à l'avenir l'empereur seul sacrifierait au Chang Ti [1]. »

Avec l'empereur Yao (2357), nous arrivons aux temps tenus pour absolument historiques par tous les auteurs chinois, et les renseignements fournis par le Chou-King, le Ché-king et le Li-ki ont un caractère d'authenticité d'autant plus grand que ces livres ont subi le contrôle sévère de Confucius, qui, ainsi qu'on le sait, a pris les trois empereurs Yao, Choen et Yu pour modèles du parfait souverain proposés à l'imitation de leurs successeurs au rang de Fils du Ciel, et a

1. *Tong-Kien-Kang-mou*, I, p. 33.

réglé les cérémonies du culte officiel et privé sur celles qui étaient ou passaient pour avoir été en usage de leur temps. Nous devons toutefois faire une réserve quant à l'intégrité de ces documents émondés par Confucius de tout ce qu'ils avaient de barbare et de superstitieux, ainsi qu'il le déclare lui-même sans ambages.

C'est désormais le Chou-King que nous suivrons presque exclusivement.

Une première surprise nous attend : le peu de place que tient la question religieuse dans le chapitre consacré au fameux empereur Yao. Voici en effet tout ce que nous y trouvons : « L'empereur Yao fit observer les corps célestes pour chercher à découvrir les lois de leurs mouvements et pour régler les affaires humaines sur les lois du ciel; car alors les peuples pensaient qu'il existait des rapports intimes entre notre globe et les autres corps célestes qu'un gouvernement sage ne devait pas négliger. — Yao ordonna à ses ministres Hi et Ho (titres de fonctions et non noms personnels) de respecter le Ciel Suprême, de suivre exactement et avec attention les règles pour la supputation de tous les mouvements des astres, du soleil

1. *Chou-King, Yu-chou, Yao-tien*, 3.

et de la lune, et de faire connaître au peuple les saisons par la rédaction du calendrier.[1] »

Pour le successeur de Yao, Choen (2285), le Chou-King est un peu plus explicite : « Au premier jour de la première lune (sans doute de l'année 2255, époque où il succéda définitivement à Yao), Choen fut installé héritier de l'empire dans la salle des Ancêtres. — En examinant le Siuen-ki et le Yu-keng (probablement des instruments d'astronomie), il mit en ordre ce qui regarde les sept planètes. — Ensuite il fit le sacrifice *Loui* au Chang-Ti, et les cérémonies aux six *Tsong* (ou six Respectables), aux montagnes, aux rivières et en général en l'honneur de tous les Esprits. — A la seconde lune de l'année, il alla visiter la partie orientale de la Chine. Arrivé à T'ai-tsong (montagne située à l'Orient) il brûla des herbes et fit un sacrifice. Il se tourna vers les montagnes et les rivières et fit des cérémonies. — A la cinquième lune, il alla visiter la partie méridionale de l'empire. Quand il fut arrivé à la Montagne du Sud, il brûla des herbes et fit un sacrifice. Il se tourna vers les montagnes et les rivières et fit des cérémonies. — A la huitième lune, il se rendit à la partie occidentale de l'empire. Arrivé à la montagne occidentale, il brûla des herbes et fit un sacrifice.

Il se tourna vers les montagnes et les rivières et fit des cérémonies. — A la onzième lune, il alla visiter la partie septentrionale de l'empire. Arrivé à la Montagne septentrionale, il brûla des herbes et fit un sacrifice. Se tournant vers les montagnes et les rivières, il fit des cérémonies. — Etant de retour, il alla à *Y-tsou* (l'un des noms de la salle des Ancêtres) et fit la cérémonie d'offrir un bœuf [1]. »

Nous le voyons ensuite procéder à la nomination d'un ministre des rites, ou Tchi-tsong : « L'empereur dit : ô grands des quatre montagnes, y a-t-il quelqu'un qui puisse présider aux trois cérémonies (en l'honneur du Ciel, de la Terre et des Ancêtres) ? — Tous nommèrent Pé-y (ou Po-i) et l'empereur dit à Pé-y : Il faut que vous soyez Tchi-tsong. Depuis le matin jusqu'au soir, pénétré de crainte et de respect, soyez sur vos gardes, ayez le cœur droit et sans passion [2]. »

Plus brièvement le Tong-kien-kang-mou rapporte les premiers sacrifices célébrés par Choen aussitôt après sa prise de possession du trône. « Choen voulut commencer son gouvernement par offrir, le premier jour de la première lune,

1. *Chou-King, Yu-Chou, Choen-tien*, 4 à 8.
2. *Ibid*, 23.

un grand sacrifice au Chang-Ti, ce qu'il fit avec beaucoup de magnificence et de respect. Il sacrifia ensuite aux *Lo-Tsong* (c'est-à-dire aux six Esprits célestes qui président au soleil, à la lune, aux planètes, aux étoiles, aux quatre saisons et à la terre) pour se les rendre favorables auprès du Chang-Ti. Enfin, il sacrifia pareillement aux montagnes, aux fleuves et à tous les Esprits[1]. »

Ailleurs nous lisons encore : « Ensuite (après la mort de Yao et son accession au trône) Choen fit le sacrifice au Souverain suprême du ciel, Chang-Ti, et les cérémonies usitées envers les Six Grands Esprits, ainsi que celles usitées pour les montagnes, les fleuves, et les esprits en général. — A la sixième année (de son règne, 2251), il alla visiter les quatre montagnes nommées *Yo*, aux quatre points cardinaux de l'empire, sur lesquelles les premiers empereurs offraient les sacrifices à l'Etre suprême : l'usage des temples spéciaux n'était pas encore introduit. »

Enfin Se-ma Ts'ien s'exprime à peu près dans les mêmes termes, en développant le passage cité du Chou-King : « Le Chang-chou dit : Choen observa les cercles ornés de perles et le tube transversal de jade afin de régler (ou d'étudier

1. *Tong-Kien-Kang-mou*, I, p. 78.

leurs mouvements) les sept gouverneurs (les sept étoiles de la Grande-Ourse) ; il accomplit aussitôt aprés la cérémonie *Lei* (identique au sacrifice *Kiao*, mais célébrée à une époque extraordinaire) en l'honneur des *Empereurs d'en haut*, fit les offrandes de l'Intention pure, sacrifice *In*, aux six Vénérables, sacrifia de loin (cérémonie *Wang*) aux montagnes et aux fleuves et n'oublia aucun des esprits. — Le second mois de l'année, il inspecta les vassaux et alla jusqu'au mont T'ai-tsong. — Le T'ai-tsong n'est autre que le T'ai-chan. — Il fit brûler des bûchers et sacrifia de loin, selon leur rang, aux montagnes et aux fleuves. Puis il manda en sa présence les princes de l'Est. — Les princes de l'Est étaient les Seigneurs. — Il fixa les saisons et les mois et rectifia la suite des jours. Il unifia les sons et les mesures de longueur, de capacité et de pesanteur. Il régla les cinq rites. Les cinq objets de jade, les trois pièces de soie, les deux animaux vivants (un agneau et une oie) et l'animal mort (un faisan) lui furent apportés en offrande. Le cinquième mois, il inspecta les vassaux et parvint jusqu'au Pic du Midi. — Le Pic du Midi n'est autre que le Hang-chan. — Le Huitième mois, il inspecta les vassaux et parvint jusqu'au Pic de l'Ouest. — Le Pic de l'Ouest n'est autre

que le Hoa-chan. — Le onzième mois, il inspecta les vassaux et parvint jusqu'au Pic du Nord. — Le Pic du Nord n'est autre que le Hang-chan (de la province du Chen-Si). — En tous ces lieux il accomplit les mêmes rites que sur le T'ai-tsong. — Le Pic du Milieu n'est autre que le Song-Kao. — Tous les cinq ans, il y avait une inspection des vassaux[1]. »

Se-ma Ts'ien relate également la nomination de Po-i comme directeur du temple ancestral[2].

De Yu, — le troisième de cette antique trinité d'empereurs que Confucius, et à sa suite les Chinois de tous les temps et de toutes les croyances, citent constamment comme des modèles de sage gouvernement et de piété, qui fut associé à l'empire en 2224 et régna effectivement à partir de 2205, — le Chou-King nous apprend peu de chose au point de vue religieux, toute son attention étant absorbée, à ce qu'il semble, par ses réformes sociales et administratives. Cette seule phrase lui est consacrée dans le chapitre *Ta Yu mo* : « Le premier jour de la lune, Yu reçut le

1. Ed. Chavannes : *Traité des sacrifices Fong et Chan de Se-ma T'sien*, p. 2.

2. Ed. Chavannes : *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, I, p. 85.

3. *Chou-king, Ta yu mo*, 19.

mandat souverain dans la salle des Ancêtres (*Chen-tsong* ou salle des Esprits des Morts)[3]. » Puis, ailleurs, il nous dit que c'est sous le règne du Yu que fut instituée la charge de ministre des cérémonies et des rites, autrement dit de ministre des Cultes, le même probablement que Se-ma Ts'ien nomme *Ta-Hing* ou surintendant des rites.

Ce dernier auteur nous apprend aussi que Yu suivit en tout l'exemple de Choen (peut-être est-ce pour cela qu'il est muet sur les actes religieux de cet empereur) et qu'à cette époque on prescrivait la plus grand simplicité en toutes choses, même dans le costume d'apparat que l'empereur revêtait pour les sacrifices, l'attelage et la décoration du char qui le conduisait aux lieux consacrés [1].

A partir de ce moment, nous pouvons avec certitude nous dire dans la période réellement historique, encore que les Chinois la fassent remonter jusqu'au début du règne de Yao, et peut-être non sans quelque raison étant donné la sobriété froide des récits et l'absence de tout merveilleux, au moins dans les livres tenus pour renfermer l'histoire véridique de la nation, les cinq *King* et les quatre *Chou*, ces derniers

1. Ed. Chavannes : *Mém. hist.*, III, p. 20.

contenant, selon la tradition universellement admise, l'enseignement même de Confucius. Il semble que dès lors la religion officielle était déjà arrêtée, au moins dans ses grandes lignes. Dans leurs récits relatifs aux dynasties Hia, Chang ou Yn et Tchéou, le Chou-King, Se-ma Ts'ien et le Tong-kien-kang-mou ne relèveront plus guère que des modifications de détail et, par ci par là, quelques faits de peu d'importance qui pourront cependant servir à faire soupçonner l'état d'esprit religieux de ces temps lointains, jusqu'à la venue de Confucius, le grand compilateur critique et le conservateur des saines traditions, tels que des changements de date pour certains sacrifices, la nature et la quantité des offrandes et des victimes, les intermèdes et accompagnements de musique, de chants et de danses, le nombre et le choix des hymnes et des prières, détails trop minutieux et de trop minime importance pour trouver place dans un aperçu aussi succinct de la religion chinoise.

Ici aussi s'arrêtent nos glanages dans les maigres traditions de l'antiquité et commence la tâche de déterminer les données probables que nous pouvons en tirer.

La première question qui se pose est de savoir

si la religion primitive de la Chine a été monothéiste ou polythéiste? Les missionnaires chétiens, catholiques et protestants, depuis le dix-septième siècle, — auxquels nous sommes redevables de précieuses traductions des livres sacrés et profanes de la Chine et de non moins précieux renseignements sur ses idées, ses mœurs et ses usages, — affirment son monothéisme primitif qu'ils prétendent naturellement rattacher à la légende Adamique, en vue d'imposer son universalité. Il est certain que les traditions relatives aux temps préhistoriques semblent, au premier abord, leur donner raison, quand elles rapportent que les empereurs fabuleux, antérieurs au mythique Fou-hi, ont enseigné aux hommes à adorer le Ciel, *T'ien*, sans faire mention d'un culte d'autres êtres tenus pour également divins.

Sans vouloir discuter ici s'il s'agit du ciel matériel, considéré comme générateur de tout l'univers, êtres et choses, par son union matrimoniale avec la terre, — idée simpliste, commune à beaucoup de peuples primitifs et dont on retrouve la trace, même chez les Chinois modernes, dans l'affirmation souvent répétée que « le Ciel est le père et la Terre, la mère de toutes choses » — ou bien de l'Esprit du ciel, c'est-à-dire de l'esprit résidant dans le ciel, ce que nous

savons des peuples primitifs, — même ceux qui se sont élevés de bonne heure à une civilisation développée, ainsi que c'est le cas pour les Chinois, — nous permet d'établir en principe que l'homme à l'état sauvage, tel que ces mêmes traditions nous représentent les Chinois préhistoriques, ne possède qu'un petit nombre de notions concrètes et est incapable de concevoir l'abstrait et l'absolu. Or, quoi de plus abstrait que l'idée de l'existence d'un être invisible, d'une puissance infinie, préexistant à toutes choses, artisan volontaire et réfléchi de la création de l'univers? Si l'on admet même qu'il s'agit du ciel matériel coopérant avec la terre à la création, si simple qu'elle soit cette idée, ainsi que celle d'une. création, ou, ce qui revient au même, la recherche de l'origine des choses et des êtres, suppose une curiosité et une application de la pensée incompatibles avec les soucis matériels du primitif forcément absorbé par la nécessité pressante de défendre sa vie et d'assurer sa subsistance. Il s'agit donc là, sans doute, d'une lacune dans la tradition, lacune peut-être intentionnelle de la part des historiens et des philosophes ses premiers interprètes; car nous savons que déjà du temps de Confucius, et peut-être même avant, il existait dans une certaine école philosophique,

se prétendant orthodoxe, une tendance à affirmer la supériorité des anciens sur les contemporains, l'élévation et la pureté des idées et des mœurs de l'antiquité, et à combattre le polydémonisme existant par la conception plus pure d'une sorte de monothéisme; mais nous savons aussi que les efforts de cette école, même appuyés de l'autorité de Confucius, ont échoué et sont demeurés impuissants contre la résistance des croyances traditionnelles et des superstitions invétérées de la grande masse de la population.

Mais si l'absence de mention d'êtres divins autres que T'ien peut, jusqu'à un certain point, justifier la supposition de l'existence d'une croyance monothéiste vague et grossière aux premiers temps de la préhistoire chinoise, nous trouvons dans les traditions immédiatement subséquentes la preuve presque irréfutable qu'il s'agit bien d'une omission accidentelle ou intentionnelle, en même temps qu'une indication précieuse sur la nature attribuée au T'ien. Elles relatent, en effet, que Fou-hi, cet empereur des temps semi-historiques auquel on attribue tant d'inventions utiles, « inventa les sacrifices aux Esprits du Ciel et de la Terre. » S'agit-il de l'Esprit supérieur qui réside dans le ciel et de celui qui gouverne la terre? Ou bien *des Esprits* qui

résident et peuplent le ciel et la terre? Les commentateurs chinois interprètent ce passage dans le premier sens, mais le second peut également se soutenir. Toutefois, en s'en tenant à la lettre du texte il est plausible d'inférer de là à une croyance en l'existence d'Esprits exerçant une action sur le monde, et que, dès cette époque lointaine si le ciel et la terre se partageaient conjointement le culte des hommes, c'était aux Esprits du ciel et de la terre, et non à ces objets matériels, que le culte s'adressait; et la netteté de ces conceptions primitives ira toujours s'accentuant à mesure que les traditions deviendront plus précises en se rapprochant de l'époque historique.

Chen-nong (3218) élève le premier autel ou le premier temple au T'ien.

Houang-ti (2698) multiplie les sacrifices aux dieux, aux esprits, aux montagnes, et aux fleuves.

Choen (2285) sacrifie au Chang-Ti, aux six Vénérables (*Lo-tsong*), aux montagnes, aux fleuves et, en général, à tous les Esprits. C'est à cette époque que se rencontre la première mention du culte officiel des Ancêtres, bien qu'il dût certainement être pratiqué de temps immémorial: l'intronisation de Choen à l'empire s'accomplit

solennellement dans la salle des Ancêtres (les siens, ou plus probablement ceux de la nation représentés par les anciens empereurs), — usage que suivront désormais tous ses successeurs, — et, au retour de son grand voyage aux quatre points cardinaux de l'empire, il y offre un bœuf en sacrifice.

Voici donc un point intéressant établi : les Chinois primitifs adoraient, conjointement avec le ciel, T'ien, ou l'esprit du ciel, Chang Ti, les esprits de la terre, des astres, du soleil, de la lune, des montagnes, des fleuves, etc., et nombre d'autres esprits innommés qui étaient, sans doute, les esprits des morts en général, et en particulier ceux des ancêtres de chaque famille. Une autre point intéressant à constater, c'est la hiérarchisation de tous ces esprits sur le modèle de la hiérarchie sociale et politique établie dans l'empire : le Ciel, ce qu'il y a de plus élevé, source de lumière, de chaleur et de vie, dispensateur de tous les biens, occupe parmi eux la place prépondérante que remplit l'empereur sur la terre, et de là son titre de Chang Ti « Empereur Suprême » ; de là aussi la fiction qui en fera l'ancêtre premier, le père du *Fils du Ciel*, ainsi que se qualifiera ce dernier ; la Terre féconde deviendra l'impératrice du monde céleste, Héou-t'ou ;

les montagnes seront assimilées comme rang et honneurs aux ducs et princes, les fleuves aux seigneurs ; les esprits des astres seront classés à part sous le titre de *Kouei* ou génies.

Comme on le voit, nous sommes ici en plein *animisme*, c'est-à-dire cette croyance, que l'on retrouve à la base primitive des religions de presque tous les peuples, en des âmes ou esprits habitant le ciel, l'atmosphère et la terre, doués d'une puissance surnaturelle, susceptibles de punir ou de protéger les hommes suivant leurs actes et surtout suivant l'abondance et la ferveur des sacrifices qu'on leur offre. Il faut dire, toutefois, à l'avantage de l'esprit chinois, qu'il dote en général tous ces êtres de qualités bienveillantes. Ils surveillent les actions des hommes, les récompensent en leur procurant des biens terrestres, les punissent par des maux matériels, maladies, mort prématurée du coupable ou des êtres qui lui sont chers, mauvaises affaires, ruine, démêlés avec la justice du pays ; mais c'est surtout à l'égard des gouvernements que s'exerce leur inflexible justice. Le gouvernement, selon l'idée chinoise, est responsable des désordres de la nation et même des calamités qui peuvent l'accabler : les inondations, la sécheresse, la famine, les épidémies, les insurrections,

sont autant d'avertissements donnés à l'empereur par les Esprits, et s'il manque à réformer les vices de sa gestion, ils lui retirent le *mandat* du Ciel en vertu duquel il règne, et lui suscitent un compétiteur, doué des qualités qui lui manquent, qui le renverse et le remplace. C'est toujours à cet ordre irrévocable du Ciel que font appel les usurpateurs heureux qui renversent une dynastie et en fondent une nouvelle ; c'est par la volonté du Ciel courroucé que les Chang se substituent aux Hia, les Tchéou aux Chang, les T'sin aux Tchéou, les Han aux T'sin, et ainsi de suite jusqu'à nos jours chaque dynastie nouvelle fonde sa légitimité sur l'exécution de la volonté formelle du souverain Maître du Ciel, Chang Ti, l'Empereur Suprême, de qui les empereurs terrestres ne sont que les mandataires.

Les Chinois ne connaissent, en réalité, qu'un seul véritable démon, esprit malfaisant par nature, *Kong-kong*, qui fut sur le point de détruire le monde et déchaina la terrible inondation connue sous le nom de Déluge de Yao.

La croyance aux esprits implique-t-elle celle en l'immortalité de l'âme ? Pour nous autres Européens, la réponse à cette question ne serait pas douteuse ; mais avec les Chinois il n'en va

pas de même, et s'il est à peu près impossible de savoir ce que pensent les modernes sur ce sujet, à plus forte raison est-on embarrassé quand il s'agit de l'antiquité. Pratiques avant tout, absorbés par les travaux, les occupations et les soucis de la vie matérielle, superstitieux et en même temps peu enclins au merveilleux, les Chinois — à part quelques philosophes dont les idées et les doctrines ont leur place dans le Confucianisme et le Taôisme — ne paraissent pas plus s'être souciés autrefois qu'ils ne se préoccupent maintenant de ce qui est en dehors du monde visible, suivant du reste en cela l'exemple de Confucius qui se refusa toujours aux spéculations métaphysiques. Ils acceptent passivement les idées et les notions transmises par la tradition sans songer à les discuter, ni à les vérifier, ni à tenter de s'élever plus haut, indifférents à tout ce qui ne touche pas à leurs intérêts personnels ou familiaux. *L'au-delà* n'existe pas pour eux, ou du moins ils n'ont ni le temps ni la volonté d'y penser. A défaut d'indications précises, que nous refusent les anciens livres sacrés, le culte qu'ils rendaient aux esprits et aux ancêtres permet de conclure à une croyance plus ou moins définie en une survivance après la mort : quant à la nature de l'âme, il est à présumer qu'ils avaient à peu

près les mêmes idées que l'on retrouve aujourd'hui chez la partie peu éclairée de la population avec, peut-être, une légère teinte philosophique en moins, car, malgré tout, les doctrines des sages ont dû pénétrer peu à peu dans le peuple, au cours des siècles, et modifier dans une certaine mesure ses préjugés primitifs.

Partant de cette hypothèse, il peut être permis de supposer que l'âme, *Chen* (on remarquera que le même nom sert à désigner les esprits), était considérée comme une matière subtile, invisible, une vapeur légère, (aujourd'hui encore le vulgaire appelle la mort « rupture de trois pouces de vapeur ») intimement unie au corps auquel elle donne la vie, l'intelligence, la faculté de penser, la mémoire, le mouvement, l'action, et composée — comme tout dans la nature — des deux éléments, *Yang*, principe mâle, intelligent, actif, et *Yin*, principe femelle, matériel et passif, appelés aussi « Souffle du Ciel » et « Souffle de la nature ». Cette conception, toute métaphysique qu'elle paraisse, doit être sinon primitive du moins très ancienne, puisqu'on la retrouve aussi bien dans les écrits de Confucius que dans ceux de Lao-tse.

L'âme possède donc deux natures : l'une spirituelle provenant du Yang, l'autre matérielle ou, si l'on préfère, animale, issue du Yin. La mort

est le résultat, ou la cause, de la dissociation de ces deux éléments qui, séparés, retournent chacun à sa source originelle : la partie Yang au ciel, la partie Yin à la terre. Rationnellement, l'être est détruit par le fait de cette séparation, et telle est en effet l'opinion de l'école philosophique qui nie l'existence des esprits ; mais il n'en va pas ainsi avec les croyances du vulgaire qui tient qu'en vertu de sa nature matérielle l'âme d'un mort est, pour un temps, enchainée dans la tombe où son corps repose ; tandis que, par sa nature spirituelle, elle a le pouvoir d'errer pour un temps égal autour de ses descendants et de leur apporter aide et protection s'ils le méritent, de les punir s'ils se conduisent mal, s'ils négligent les devoirs que la piété filiale impose à l'égard des parents défunts. En réalité, le mort, enfermé dans sa tablette pieusement placée sur l'autel domestique, vit une sorte de vie de famille ; il est toujours présent et on lui doit le même respect et les mêmes soins que s'il était vivant. Il semble que ce soit là un indice certain d'une croyance à l'existence et à la survivance de l'âme, affirmée encore, peut-être, par la croyance générale aux revenants.

La survivance de l'âme se résout, comme on le voit, à une existence d'outre-tombe semblable à

la vie terrestre, mais beaucoup plus triste, car non seulement le mort n'a plus d'autres satisfaction que la prospérité de sa famille, les soins et la vénération que lui témoignent ses descendants, et, s'il s'agit d'un homme illustre, le respect, l'admiration, la reconnaissance de ses concitoyens et les efforts qu'ils font pour l'égaler, mais encore il est soumis aux mêmes besoins impérieux que dans la vie terrestre : il souffre de la faim, du froid, de la fatigue; il lui faut une maison où s'abriter, des vêtements pour se couvrir, de la nourriture, de l'argent, des domestiques pour le servir, etc., et tout cela il ne peut l'attendre que de la pieuse sollicitude de ses enfants. Leur négligence, leur indifférence, ou la destruction de la famille, entraînent pour lui une seconde mort de misère.

De là découle l'obligation du culte des ancêtres, qui n'est pas seulement une marque de pieux souvenir, de respect, de reconnaissance, mais qui a encore pour objet de fournir à l'âme du mort tout ce dont elle est censée avoir besoin dans le triste monde des trépassés : tel est le but de l'offrande de riz, d'eau, de thé et de parfums que fait, chaque matin, le chef de la famille devant les tablettes de ses ancêtres, ainsi que du banquet, accomgné d'offrandes de vêtements et autres choses

utiles aux morts, auquel la famille réunie convie ses ancêtres à certaines époques déterminées, anniversaire de mort de quelqu'un d'entre eux, premier jour de l'année, solstices d'hiver et d'été, équinoxes du printemps et de l'automne, fête des tombeaux. N'oublions pas non plus qu'on doit annoncer solennellement aux ancêtres tous les événements heureux ou malheureux qui surviennent à la famille.

Ni dans les livres, ni dans les traditions, on ne trouve aucune trace de l'idée de rétribution *post mortem*. Récompenses ou peines sont d'ordre absolument matériel, acquises dans la vie terrestre. Dans l'autre monde, l'homme vertueux aura pour rénumération le respect de ses proches et, peut-être, s'il s'est distingué d'une manière particulière, l'honneur d'une déification en qualité de régent de quelque étoile; le vulgaire ou le criminel sera puni par l'oubli ou le mépris de ses concitoyens.

A défaut de données précises sur les croyances d'un peuple, le culte extérieur qu'il pratique peut être un élément précieux pour la reconstitution de sa religion; mais encore faut-il qu'on en connaisse les détails rituels, et malheureusement, en ce qui concerne la Chine primitive, ces

détails manquent. Les plus vieux livres, échos des traditions antiques, nous disent bien qu'on sacrifiait, mais ils sont à peu près muets sur la nature de ces sacrifices, et il nous faut arriver aux temps historiques, voisins de l'époque de Confucius, pour trouver les indications qui nous seraient nécessaires, mais qui se rapportant à un état de civilisation déjà très développé ne reflètent, sans doute, que très imparfaitement les pratiques archaïques délaissées, peut-être, comme trop entachées de barbarie (entre autres les sacrifices humains, dont nous pourrons encore constater de rares survivances lors des funérailles de l'empereur T'sin Ché Houang-ti et de quelques princes vassaux d'origine mongole ou tartare), ou tout au moins profondément modifiées.

Cependant, du peu que nous savons plusieurs points importants se dégagent.

En premier lieu, l'absence de toute caste ou même organisation sacerdotale nous met en présence de cet état social et religieux, constaté chez la presque universalité des primitifs, où la famille ou bien le clan, résultat de son extension, constitue l'embryon de la société future, où le père réunit en sa personne les attributions de chef et de prêtre, investi par l'usage d'une fonction en quelque sorte sacerdotale, du droit exclusif de com-

muniquer avec les divinités familiales ou domestiques, d'abord, puis avec les dieux locaux protecteurs de la maison, des champs, des récoltes et du bétail, autrement dit avec les esprits des ancêtres et avec ceux que l'on suppose préposés à la direction et à la surveillance du monde immédiatement ambiant, faculté qui, par la suite, s'étendra également à la propitiation et à l'adoration des esprits considérés comme plus élevés, régissant l'agglomération villageoise, la cité et enfin la nation elle-même. Cet état de choses a dû se perpétuer longtemps et se développer au point de menacer les prérogatives et la suprématie politico-religieuse du Souverain, puisque dès 2513, l'empereur Tchouen Hiu réserve, sous peine de mort, à lui et à ses successeurs, le droit de sacrifier au T'ien ou Chang Ti, et que, peu après, une loi d'État statue que l'empereur seul, ou, en cas d'empêchement, son délégué, sacrifie au Chang Ti, aux esprits des montagnes, des fleuves et des mers; que les princes sacrifient exclusivement aux esprits des montagnes et des rivières situées sur leur territoire; que les seigneurs sacrifient aux esprits domestiques. En réalité, si les historiens de l'antiquité chinoise attribuent fréquemment aux empereurs les plus illustres la nomination de ministre des rites et des cérémonies, ces

fonctionnaires éminents ne font jamais d'actes sacerdotaux; ils ne sacrifient jamais, même comme substituts de l'empereur; leurs fonctions se bornent à fixer d'après les présages célestes (c'est-à-dire la position respective, conjonction ou opposition des astres) les époques favorables aux cérémonies sacrificielles traditionnellement obligatoires, préparer leur célébration, assurer le respect absolu des rites anciens, et enfin à veiller à ce que les princes et seigneurs n'usurpent pas sur les droits de l'empereur en célébrant des sacrifices qui leur sont hiérarchiquement interdits. Ceci, toutefois, ne s'applique qu'aux cérémonies officielles, ainsi que le constatent le Li-ki, le Tchéou-li et Confucius lui-même, et les particuliers ont toujours le droit d'adresser leurs prières, même au Chang Ti, à la condition de ne point demander des faveurs matérielles personnelles et de ne point faire acte de culte public. De nos jours encore, le culte orthodoxe fait partie des fonctions des représentants de l'empereur dans les provinces, et on ne rencontre que dans le Taôisme, et encore à une époque assez tardive, un rudiment d'institution sacerdotale, très probablement empruntée au bouddhisme.

Nous trouvons bien encore de fréquentes allusions à des magiciens, sorciers ou devins, qui

semblent jouer un certain rôle dans les croyances populaires et mêmes dans les affaires de l'état (le célèbre historien Se-ma Tsien était grand astrologue), les derniers surtout qui passaient pour savoir lire les volontés du Ciel dans les sillons d'une écaille de tortue soumise au feu, ou dans la manière dont se disposaient les brins de l'herbe sacrée, *chi*, jetés par poignées au hasard; mais nous voyons aussi que souvent ces thaumaturges, convaincus de fraude, payaient de leur vie leurs impudentes supercheries.

Il est à remarquer que tous les livres de la Chine, les anciens aussi bien que les modernes, tout en relatant les faits importants de chaque règne, ont une tendance marquée à transformer l'histoire en un cours de « morale en action » à l'usage des gouvernants plus que des particuliers. Ce caractère se révèle d'une façon toute particulière dans les enseignements de Confucius, plus attaché à donner des règles de conduite aux administrateurs qu'au peuple, ce qui nous explique le silence presque complet des livres sacrés sur les rites populaires jugés, sans doute, trop grossiers pour mériter une mention. Le seul culte dont nous trouvons des traces certaines est le culte officiel, celui des sacrifices impériaux, mais là encore les détails précis font

défaut. Les King nous apprennent bien que, dès l'antiquité la plus reculée, les empereurs ont sacrifié au T'ien ou au Chang Ti, l'empereur suprême, esprit du ciel (à moins qu'il ne représente l'ancêtre primordial de tout souverain), à la Terre aux montagnes, aux mers, aux rivières, aux astres, aux esprits de toute nature, et à leurs ancêtres, seulement ils oublient de nous renseigner sur la nature de ce culte, probablement parce que le rituel en était transmis traditionnellement, et peut-être secrètement, aux ministres des Rites et des Cérémonies chargés d'en assurer l'exécution.

Nous pourrons constater, cependant, qu'aux temps préhistoriques, ce culte se célébrait sur le sommet des montagnes, *les hauts lieux*, usage général chez les primitifs, qui semblent avoir voulu par là se rapprocher le plus possible de la divinité qu'ils adoraient. Choen élève dans sa capitale, le premier autel au T'ien, et Houang-ti édifie le premier temple, ce qui ne les empêche l'un et l'autre de commencer leur règne par un sacrifice solennel au sommet du T'ai Chan « la Grande montagne ».

Nous constatons également une sorte de distinction hiérarchique entre les divers objets du culte ; on *sacrifie* au Ciel, *on fait des cérémo-*

nies à la Terre, aux esprits en général et aux ancêtres.

Faute d'éclaircissement plus précis, il est impossible de déterminer les différences, marquées cependant à ce qu'il semble, entre les sacrifices et les cérémonies, et, étant donné le caractère essentiellement conservateur de l'esprit chinois, nous sommes en droit de supposer que ces antiques pratiques étaient analogues, à peu de chose près à celles en usage aujourd'hui encore pour les grands sacrifices impériaux du Solstice d'hiver, de l'équinoxe de printemps et du Solstice d'été, c'est-à-dire qu'elles avaient le caractère d'un banquet (offrande d'aliments) accompagné d'offrandes d'objets précieux et, en général, de tous [illegible] que l'on croit pouvoir être nécessaire aux [illegible] l'autre monde, même céleste. Aliments, [illegible] sont brûlées dans le sacrifice au [illegible] et aux ancêtres, enterrées dans le [illegible], aux montagnes et aux fleuves. [illegible] anciens, on doit sacrifier au Ci[illegible] taureau noir ou rouge (Wou-Wang, [illegible] ateur de la dynastie Tchéou, prélude à [illegible] révolte contre son souverain, le dernier empereur Chang, en sacrifiant au Chang Ti un taureau noir, indice de sa prise de possession du pouvoir impérial), et à la Terre

un taureau jaune ou tacheté. Aux esprits supérieurs, on offre une brebis et un porc; aux esprits inférieurs un bouc ou une volaille. Le sacrifice aux ancêtres impériaux doit suivre immédiatement celui adressé au Ciel, mais revêt plus complètement le caractère d'un banquet, caractère encore plus marqué quand il s'agit du sacrifice aux ancêtres impériaux dans le *Tai Miao,* où l'ancêtre principal est représenté par un substitut, choisi d'ordinaire parmi les jeunes garçons de la famille impériale, qui reçoit les honneurs dûs au mort et accomplit les rites que celui-ci devrait observer s'il était vivant.

Quand à l'incinération (s'il s'agit du Chang Ti et des ancêtres impériaux) ou à l'enfouissement (s'il s'agit de la Terre) des objets précieux présentés en offrandes, — pièces de soieries, morceaux de jade bruts ou travaillés, — il est difficile de décider si c'étaient de simples cadeaux d'honneur, comme ceux que l'on offrait à l'empereur, ou bien si l'on croyait qu'ils dussent servir à l'usage des dieux bénéficiaires.

L'existence de monuments religieux doit être très ancienne, si nous en croyons les livres des historiens, puisque l'édification du premier autel au ciel daterait du règne de Chèn-nong, et que

la construction du premier temple serait l'œuvre de Houang-ti. Nous n'insisterons pas sur ces attributions pour le moins suspectes et nous constaterons seulement que dans l'antiquité, et longtemps encore dans les temps historiques, le culte se célébrait en plein air et autant que possible en un lieu élevé, sur le sommet d'une montagne exhaussé d'un tertre de pierres ou de terre, appelé *tan*, de forme cylindrique pour les sacrifices au ciel, carrée pour ceux à la terre, et l'on se préoccupait sans doute de respecter cet antique usage quand fut édifié le premier temple au Ciel, à proximité et au nord de la capitale.

C'était, d'après les descriptions des anciens auteurs, un édifice très élevé, formé de trois terrasses superposées auxquelles on accédait par trois rampes d'escalier. Sur la terrasse supérieure s'élevait, au nord, l'autel du Ciel et au sud celui de la Terre. Ce n'est qu'à une époque relativement moderne qu'on construisit un temple spécial pour la Terre, au sud-est de la capitale.

Il est probable qu'en ces temps éloignés les seuls temples fermés étaient les *Miao*, chapelles consacrées à la mémoire et au culte des morts illustres, et le *Tai-Miao* « Grand Temple » élevé aux ancêtres impériaux dans le voisinage ou dans l'enceinte même du palais. On ne connait

aucun reste de ces monuments qui, sans doute, vu leur destination et ainsi que c'est encore le cas aujourd'hui, devaient être de dimensions restreintes, sauf le Tai-Miao susceptible de recevoir une nombreuse assistance lorsque l'empereur y officiait aux époques prescrites par le cérémonial traditionnel, pieusement respecté par toutes les dynasties jusqu'à l'avènement, en 1260 de notre ère, de la dynastie mongole des Youen. Nous voyons, en effet, qu'un des grands crimes qu'on reproche aux mauvais empereurs est de négliger le culte des ancêtres, considéré comme la base fondamentale non seulement de la religion, mais de tout l'édifice social, le mécontentement des ancêtres négligés entrainant fatalement la déchéance et la ruine de la famille coupable, aussi bien celle investie du « Mandat du Ciel » que de la plus infime parmi les habitants du Céleste Empire.

Et maintenant, quel parti pouvons-nous tirer de ces antiques traditions que malgré tout notre bon vouloir et le respect tant soit peu fétichique qu'il a été longtemps d'usage d'accorder aux Annales chinoises, nous ne saurions considérer comme des données historiques, mais seulement comme des indications des opinions que

les Chinois professaient à l'égard de leurs origines?

Si nous les résumons, nous trouvons, tout d'abord, un curieux tableau d'une humanité primitive concordant d'une manière étonnante, et avec beaucoup plus de précision que nous n'en rencontrons dans les cosmogonies et les mythologies des autres peuples, avec les données de la science préhistorique actuelle : celui d'un peuple absolument sauvage, « plus semblable à la brute qu'à l'homme », exclusivement occupé de pourvoir à sa subsistance et de défendre sa vie, habitant dans les branches des arbres afin de se mettre à l'abri des attaques des animaux féroces, ignorant du feu, sans industrie, sans lois, sans croyances, agissant suivant un instinct de conservation purement animal.

Successivement des empereurs — des chefs de tribu — surviennent qui entreprennent l'œuvre ardue d'inculquer à ces demi-animaux quelques chétives notions de civilisation, et, pour attribuer à leur innovation une autorité supérieure à la leur, inventent et imposent le culte du *T'ien*, du Ciel, origine et gouverneur de toutes choses.

S'agit-il ici d'un monothéisme primitif, de la reconnaissance d'un être unique, distinct du monde, éternel, infini, auteur de la création, en

un mot d'un Esprit tout-puissant résidant dans le ciel? Je ne le pense pas; je ne crois pas que les Chinois primitifs, tels qu'on nous les dépeint, aient eu la capacité de s'élever jusqu'à cette conception, et il me semble que la meilleure preuve que le T'ien est bien le ciel matériel, divinisé simplement parce qu'il est en haut, comme source de lumière, de chaleur et par conséquent de vie, se trouve dans son association immédiate avec la terre pour *procréer* l'univers et les êtres, par voie génératrice, idée très simpliste qui existe à l'aurore des cosmogonies de tous les peuples à commencer par les Grecs.

Simultanément nous voyons apparaître le culte des esprits en général : esprits des astres, des montagnes, des fleuves, des mers, et nombre d'autres qu'il serait fastidieux d'énumérer.

Qu'est-ce que ces esprits directeurs du monde? Comment ont-ils pu être conçus si ce n'est par suite de cette idée, innée pour ainsi dire chez tous les sauvages, que chaque phénomène naturel est produit par la volonté d'un être invisible qui agit comme ils agissent eux-mêmes, dont l'existence et la présence autour d'eux leur a peut-être été suggérée, comme celle d'une survivance de l'âme, par le rêve qui leur fait revoir avec les apparences de la vie les êtres qu'ils chérissaient ou leurs

ennemis défunts. Si nous pouvions avoir le moindre doute à cet égard, le culte rendu aux ancêtres, plus obligatoire peut-être que celui des esprits, suffirait à le dissiper. En effet, le culte du Chang Ti et des esprits supérieurs est, à des nuances près (que je me permettrai de qualifier *protocolaires*), identique à celui des Ancêtres. Pour les uns comme pour les autres, il se présente sous la forme d'un banquet accompagné d'offrandes destinées à assurer à l'être sorti du monde vivant tout ce qui doit lui être nécessaire dans l'existence de l'au-delà, conçue comme étant la copie de la vie terrestre.

L'absence, non seulement de toute caste, mais même de toute fonction sacerdotale instituée et reconnue légalement, indique, à ce qu'il semble, qu'au début, le culte primitif était exclusivement celui des ancêtres de la famille pour lequel le maître de maison était seul qualifié, étendu plus tard aux esprits en général auxquels l'empereur, chef et père de la nation, a seul le droit de sacrifier, soit personnellement, soit par voie de délégation. La constitution sociale, même, du peuple chinois, reposant aujourd'hui encore sur la base de la famille, donne à cette opinion une vraisemblance presque indiscutable.

Nous sommes donc ici en présence d'une

manifestation très nette, plus complète peut-être que partout ailleurs, de cette forme particulière de croyance religieuse que l'on constate à la base de toutes les religions, l'*Animisme*, accompagnée, comme partout ailleurs aussi, d'une part de *Fétichisme* qui se révèle par le culte d'objets matériels — soleil, lune, montagnes, fleuves, mers, arbres, champs, maisons, foyer, villes et villages — personnifiés en des esprits censés y faire leur résidence, les gouverner, les protéger et, de plus, exercer sur les hommes une influence bienfaisante ou néfaste qui dépend soit des actes humains, soit de la ferveur avec laquelle on leur rend le culte traditionnel.

En réalité on peut admettre que la religion primitive de la Chine a été un *Chamanisme* analogue sinon identique à celui qui est pratiqué, de nos jours encore, dans une grande partie de l'Asie Centrale, au Tibet, en Mongolie, en Sibérie et chez nombre de peuplades encore presque sauvages de la frontière occidentale de l'Empire chinois.

TABLE DES MATIÈRES

LE PUY, IMP. MARCHESSOU. — PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON, SUCrs.

ANNALES
DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

TOME VINGT-~~SEPTIÈME~~ Huit

EXPOSITION TEMPORAIRE

AU

MUSÉE GUIMET

CATALOGUE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

ANNALES DU MUSÉE GUIMET
BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION
Tome XXVIII

EXPOSITION TEMPORAIRE
AU
MUSÉE GUIMET

CATALOGUE

EXPOSITION TEMPORAIRE

AU

MUSÉE GUIMET

---

27 Mai — 31 Juillet 1908

CATALOGUE



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

—

1908

Galerie de l'Indo-Chine.

Mission AYMONIER (Cambodge). Mission CHAVANNES (Chine).

Collection Wasset.

Prêtée provisoirement par le Musée de Cluny au Musée Guimet.

L. DE MILLOUÉ.

Inde, Tibet, Japon.

Collection PÉRALTÉ.

M. J. HACKIN.

Tibet.

Collections Bon-po et Bouddhique.

Rapportées du Tibet par M. BACOT.

M. J. HACKIN.

Kakémonos Japonais.

Don de M. ROBERT LEBAUDY.

S. YAMASHITA et M. J. HACKIN

Collection de portraits funéraires.

Fouilles de M. A. GAYET, à Antinoë, en 1908.

M. A. GAYET.

La Bibliothèque du Musée Guimet.

M. MAURICE DUPONT.



Fig. 1. — Salle cambodgienne.

GALERIE DE L'INDO-CHINE

A l'entrée, à droite et à gauche de l'escalier, deux frises représentant, à gauche, un combat de singes et de Garoudas, à droite, le barattement de l'océan; grès.

A l'intérieur, à droite et à gauche de la porte, deux chimères en bois peint, portant chacune un trône de prêtre (Cambodge; exposition coloniale de Marseille).

En face : Temple annamite, décoré en or sur bleu. A l'intérieur, quatre rangées de colonnes, de même décor, soutiennent le toit de style chinois.

Derrière le temple, statue en bois de Garouda, roi des oiseaux. Art siamois.

Moulage du pont et de la porte monumentale d'Angkhor Tom, ancienne capitale du Cambodge, fondée au huitième ou neuvième siècle de notre ère par Jayavarman II. Réduction au dixième du monument original, exécutée par M. E. Soldi, d'après les dessins et les moulages rapportés par M. le lieutenant de vaisseau Delaporte.

Deux bas-reliefs cambodgiens ornent le devant de ce monument.

Derrière, on remarquera une magnifique frise cambodgienne en grès, deux Garoudas en terre cuite, et un tambour de bronze provenant de la Chine méridionale.

A droite et à gauche de ce moulage, sont placées trois statues cambodgiennes de grès, dont deux à quatre bras, coiffées de la couronne appelée *Mukuta*. De même d'ailleurs que la plupart des statues qui se trouvent dans cette galerie, il est impossible de les déterminer par suite du manque de tous attributs.

Magnifique statue de grès, de grandeur naturelle, repré-

sentant *Hari-Hara*, c'est-à-dire Vichnou et Çiva réunis en une seule personne. Le fait que Çiva occupe la droite indique que ce monument appartient au culte çivaïque.

Éléphant en carton supportant un haouda siamois.

Char indien servant à la promenade des idoles; sa décoration indique qu'il a appartenu au culte vichnouite. Dans l'Inde, les chars de ce genre sont habituellement en bois et artistement sculptés; l'aspect barbare de celui-ci fait supposer qu'il provient de l'archipel indien, peut-être de Bali.

Du côté droit de la galerie, tout le mur est occupé par les moulages des bas-reliefs du célèbre temple d'Angkhor-Vât, estampés par M. Aymonier.

Le panneau le plus éloigné de l'entrée provient de la galerie sud-est d'Anhkhor-Vât. Il représente la vie future, paradis et enfer, d'après les croyances brahmaniques. Il est divisé en trois registres : le registre inférieur consacré aux tourments divers des damnés ; les deux registres supérieurs, dénommés « Chemins des cieux », donnant une idée des félicités réservées aux bienheureux.

Vers le premier tiers de ce panneau et interrompant le défilé des deux registres supérieurs est *Yama*, roi des enfers et juge des morts, aux bras multiples, monté sur un taureau et entouré de sa cour. Un peu plus loin, à droite, on voit deux personnages assis, *Dharma* « la Loi » et *Tchitragoupta*, secrétaire de Yama et greffier des enfers, qui désigne du bout de son bâton les coupables condamnés aux supplices.

Le second panneau, emprunté à la décoration de la galerie sud-ouest d'Angkhor-Vât, représente la cérémonie de fondation du temple, vers 1112, par le roi *Suryavarman II*, appelé ici de son nom posthume *Vichnouloka*, ce qui indique que ce bas-relief, au moins, n'a été exécuté qu'après la mort du roi, à ce qu'on croit sous le règne de son petit-fils et deuxième succes-



Fig. 2. — Salle cambodgienne.

seur, Jayavarman VII, à la fin du douzième ou au commencement du treizième siècle.

Ce panneau se compose de deux registres. A l'inférieur figurent les reines, les princesses et les femmes du harem ; au supérieur, on voit le roi Vichnouloka trônant, entouré de sa cour, sur le mont Çivapâda, avec derrière lui une troupe de brâhmanes qui lui présentent des offrandes de fruits.

La scène se complète par un merveilleux défilé des princes vassaux qui ont assisté à la cérémonie, chacun entouré de son armée. Il devrait y avoir vingt-huit tableaux de ce genre, y compris deux panneaux représentant le cortège du feu sacré ; malheureusement le mauvais état des bas-reliefs n'a permis d'en estamper que treize, dont quatre encadrent les portes de cette galerie, tandis que les autres ornent les murailles du porche d'entrée. Une reconstitution d'Angkhor-Vât, par M. Fournereau, empiète sur le panneau du milieu, dont elle cache la scène principale.

Devant ces bas-reliefs sont disposées sur deux rangs treize statues, ou fragments de statues, représentant des dieux et déesses cambodgiens, coiffés du mukuta, mais trop mutilées pour qu'il ait été possible de les déterminer.

Karttikaya, dieu de la guerre, monté sur un paon ; grès.

Deux rondes-bosses, en forme d'antéfixes, représentent, l'une un brahmane, l'autre un Bodhisattva (peut-être Avalokiteçvara) ; grès du Cambodge.

On remarquera encore un tambour de bronze et une belle frise de grès représentant un Bouddha, un Bodhisattva et sept divinités bouddhiques.

Du côté gauche de la galerie sont placés une déesse, entourée d'animaux, et deux divinités cambodgiennes en grès, dont une à quatre bras ;

Un Buddhapâda, ou empreinte du pied sacré du Bouddha, en pierre calcaire (don de M. Chaudoin);

Une tête colossale de Brahmâ quadricéphale, en grès, provenant d'Angkhor-Tom ;

Une série de grands vases en terre cuite, recueillis par M. Aymonier au cours de son exploration du Cambodge;

Dix statues et statuettes de bois peint, divinités annamites (Exp. col. de Marseille);

Un Bouddha en marbre laqué noir et or;

Un personnage, assis sur le serpent Çésha, et trois Ganéças en pierre calcaire (Exp. col. de Marseille, don de M. Dupuy).

Dans l'embrasure des fenêtres on a placé une stèle inscrite cambodgienne et toute une série de moulages de stèles relevés par M. Fournereau dans son exploration des anciennes capitales du Siam.

Une vitrine plate renferme des fragments de briques et de tuiles inscrites provenant des sépultures des princes de Kao Kéou li, en Mandchourie (don de M. Ed. Chavannes).

Dans une autre vitrine plate sont renfermés vingt-huit moulages, d'antiques miroirs métalliques chinois conservés au palais impérial de Moukden (don de M. Ed. Chavannes).

Entre ces vitrines, autre tête colossale de Brahmâ à quatre visages, en grès.

Une vitrine verticale réunit des collections de terres cuites, instruments de pierre et de bronze préhistoriques, recueillies au Cambodge et au Laos par MM. Aymonier, Pavie, Martin et Lefèvre-Pontalis.

Enfin, dans une dernière vitrine plate se trouve une magnifique série de Netskés japonais provenant de la collection Wasset, prêtés provisoirement par le Musée de Cluny, qui mérite une description détaillée.

COLLECTION WASSET

Prêtée provisoirement par le Musée de Cluny, au Musée Guimet.

(La présente notice est extraite des registres d'inventaire du Musée de Cluny.)

N° d'inventaire.

13.629. — *Netzké* (1) bouton (art japonais XIX[e] siècle). (Diam. 0 m. 043) formant boîte, les deux valves sont bombées; sur la face principale est sculpté en bas-relief un personnage accroupi qui lève les bras et dont le visage exprime la colère. De l'autre côté est gravé un goheï avec signature de Guiokoukosaï.

13.630. — *Netzké* bouton (art japonais XIX[e] siècle). (Diam. 0 m. 054), plat d'un côté et bombé de l'autre. Sur la face, femme déguisée en Dharma, patriarche célèbre par ses longues méditations. Étant nue à mi-corps, sa robe relevée en voile par-dessus la tête, et tenant un chasse-mouches. De l'autre côté un bout de treillis, avec quelques feuilles d'une plante grimpante.

Signature de Hoguiokou.

13.631. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 038, larg. 0 m. 040.

Bout de dent présentant une face arrondie, où l'on voit sculpté en bas-relief dans l'ivoire creusé : Kintoki, l'enfant de l'esprit de la montagne, il est nu, se retenant à une branche d'un arbre sur lequel il est monté, et

(1) Les Netzkés sont des petits sujets très fouillés, la plupart en forme de bouton et qui servaient à maintenir, à l'aide d'une cordelière, les objets que l'on avait jadis au Japon l'habitude de porter à la ceinture, étui de pipes, blagues, etc.

une face plate où est gravé un lion tenant une baguette, une moitié de son corps apparaît sur la dent tranchée.

Signature de Koriusaï.

13.632. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 034, long. 0 m. 034.

Enfant accroupi battant un tambourin, il n'a pour vêtement qu'un linge noué derrière son cou, il porte une ceinture laquée d'or, le tambourin est laqué de même, les baguettes que tient l'enfant sont longues.

13.633. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 025, larg. 0 m. 039.

Un des Manzaï, danseurs qui vont de porte en porte au nouvel an exprimer de bons souhaits. Il est assis à terre, les jambes allongées, le bras droit appuyé sur un tambour.

13.634. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 056, larg. 0 m. 032.

Bûcheron tenant une hache sur le fer de laquelle il pose le pied. Devant lui une femme agenouillée lui présente une pêche. Épisode de la légende de Nomotaro.

13.635. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 049, larg. 0 m. 030.

Femme marchant en soulevant sa robe, accompagnée de deux enfants, une petite fille qui lui tient la main droite et un garçon qui met un gâteau dans sa bouche et en tient un autre dans sa seconde main.

Signature de Minkokou.

13.636. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 031, larg. 0 m. 40.

Homme accroupi travaillant à la confection d'un masque de diable, un enfant le considère en portant à la tête ses deux mains.

Signature de Graiokoukosaï.

13.637. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 045, larg. 0 m. 020.

Asinaga, l'homme aux longues jambes, il marche sur ses mains en relevant ses jambes et joignant ses deux pieds. Petite base ronde sous laquelle est la signature de Guiokou Yo Saï.

13.638. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 030, larg. 0 m. 033.

Châtaigne d'où sort un ver et au-dessus un gland détaché de sa coque, l'un et l'autre sont teints et leurs couleurs naturelles.

Signature de Nao-Kadzou.

13.639. — *Netzké* bouton (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 016, larg. 0 m. 038. Il a la forme d'une fève aplatie sur ses deux faces, sur l'une d'elles est gravé un poisson plat, une crevette et un insecte y sont incrustés. L'autre face n'a d'autre décor que les deux ouvertures pour le cordon entouré d'un cercle perlé et d'une palmette. Entre ces deux faces bordées chacune d'un dessin de vannerie, sont sculptés sur la tranche qui leur est perpendiculaire, des poissons entassés, espèces variées.

Signé Guioko Yo Saï.

13.640. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 040, long. 0 m. 030.

Nègre accroupi tenant serré contre lui un pot dans lequel est une branche de corail. Il est entièrement nu, à l'exception d'un pagne rouge qui entoure ses reins.

13.641. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 050, larg. 0 m. 024.

Danseur marchant suivi d'un enfant qui lui tend la main. Il tient d'une main un éventail, de l'autre, un livre. Un masque de Tengou à long nez est relevé sur le sommet de sa tête.

Signature de Nidetchika.

13.642. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut 0 m. 035, larg. 0 m. 064.

Danseur comique; il est couché, enveloppé et encapuchonné dans un manteau, une jambe repliée sur l'autre, un bras relevé passant sous la tête et lui servant d'oreiller, il rit et laisse voir jusqu'au fond de sa bouche.

13.643. — (Art japonais XIXe siècle). Haut. 0. m. 035, larg. 0. m. 035.

Nahadi-Gahara. Vieille femme agenouillée devant une pierre sur laquelle elle aiguise un grand couteau en vue d'un crime.

Signature de Tomotchika.

13.644. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 041, larg. 0 m. 038.

Groupe de cinq aveugles se battant, deux sont debout, trois renversés, tous vêtus de même, d'une chemise et d'un pantalon flottant, fendu sur le côté et attaché par une ceinture sous laquelle le fond est ramené. Deux ont les pieds nus, les autres sont chaussés de hauts patins, tous ont la tête nue, entièrement rasée, l'un des deux hommes debout s'apprête à frapper avec un bâton le second qu'il saisit par le bras, un des hommes renversés et foulés aux pieds retient le bâton du premier tandis qu'un autre accroupi s'attache à sa jambe; il est lui-même saisi au collet par le second debout. Le cinquième personnage est complètement renversé, les jambes en l'air, il empoigne la jambe du deuxième combattant, son bâton gît à terre.

Signature de Tomotchika.

13.645. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 036, larg. 0 m. 048.

Bateau en proue, en forme de dragon portant les sept dieux du bonheur accompagnés de leurs emblèmes. Une tortue à queue en crinière, nage au flanc gauche du bateau.

Signature de Nasatsougou.

13.646. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 048, larg. 0 m. 034.

Nô composé sur la légende des esprits. Ils sont debout côte à côte. La femme tient un balai sur lequel grimpe une tortue à queue en crinière; l'homme semble la montrer de la main; sur sa manche est le cachet de longévité.

Signé Tomotané.

13.647. — *Netzké*, bouton (art japonais XIXe siècle). Diam. 0 m. 038.

Ivoire ajouré et gravé, on y voit, au milieu des fleurs, d'un côté une cigogne debout, de l'autre une cigogne s'approchant du nid où sont ses deux petits.

13.648. — (Art japonais XIXe siècle). Long. 0 m. 028, larg. 0 m. 020.

Noyau évidé et sculpté, sur les deux faces duquel sont figurées des scènes de la religion taoïste.

13.649. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Long. 0 m. 048, larg. 0 m. 038.

Bouton de forme ovale, apparence d'une étoffe repliée sur laquelle sont figurés en relief les six grands poètes.

Signé Hakkouounsaï.

13.650. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 031, larg. 0 m. 052.

Le Noui atteint d'une flèche. Il s'aplatit sur le sol en retournant la tête, les yeux sont d'émail noir cerclé d'argent.

13.651. — (Art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 044.

Groupe de Tokimasa terrassant le Noui et le perçant de son poignard et d'un autre guerrier tenant un arc et une flèche.

Signé Nagahisa.

13.652. — (Art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 037, larg. 0 m. 035.

Femme accroupie tenant devant elle un masque de Tengou, dont elle saisit de la main gauche le nez énorme, tandis qu'elle porte à sa bouche la droite couverte par la manche de sa robe.

13.653. — *Netzké*, bouton (art japonais XIXe siècle). Diam. 0 m. 043.

Sur ses deux faces bombées sont sculptées les figures des six grands poètes, trois sur chaque face.

13.654. — (Art japonais XIXe siècle.) Haut. 0 m. 013, larg. 0 m. 040.

Bouton plat et carré à coins arrondis, couvert sur ses deux faces et sur ses tranches de très bas reliefs représentant les six grands poètes, dont les figures sont brodées sur un foukousa replié.

Signature de Hikokkou.

13.655. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut.. 0 m. 038, larg. 0 m. 035.

Une femme agenouillée tient sur ses genoux un masque de Tengou dont elle saisit le nez énorme, derrière elle un enfant debout appuie les deux mains sur son dos, les cheveux de la femme sont colorés en noir, son peigne et les revers de ses vêtements en rouge.

Signature de Hidosada.

13.656. — *Netzké* bois sculpté (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 035, larg. 0 m. 035.

Personnage assis les jambes croisées, couvert d'une draperie qui laisse la moitié de la poitrine et le bras droit découverts. Il lève la tête, la bouche grande ouverte en l'honneur de Brahma.

13.657. — *Netzké* bois sculpté (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 31, larg. 0 m. 050.

Homme assis à terre, les jambes complètement écartées et tenant ses pieds de ses deux mains. Il est coiffé d'un chapeau de paille, vêtu d'une chemise qui laisse découvert sa poitrine et son ventre débordants et d'une

ceinture nouée sur ses reins et qui passe entre ses jambes.

13.658. — *Netzké* bois sculpté et peint (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 054, larg. 0 m. 032.

Homme qui purge les maisons le dernier jour de l'année, pantalon et chaussures noirs. Sa tête est enveloppée d'un mouchoir gris tacheté de rouge, le visage et les mains sont rouges. Il porte sur son dos, en le retenant de la main droite, le sac hors duquel on voit passer la tête rouge d'un diable, lequel est criblé des fèves avec lesquelles on chasse les diables; dans sa main gauche est une bourse.

13.659. — (Bois sculpté, art chinois XIXe siècle) Haut. 0 m. 050, larg. 0 m. 073.

Groupe sculpté en bois de bambou représentant Jemma, roi des enfers, entouré de ses serviteurs. Il est assis tenant l'éventail d'une main, de l'autre une grenade; cinq diablotins sont occupés autour de lui, l'un d'eux soufle dans un bambou, un autre dans un vase, un troisième puise dans une marmite, les autres paraissent invoquer leur maître.

13.660. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 037, larg. 0 m. 049.

Daikokou, dieu de la fertilité et de la richesse, châtiant un paresseux étendu devant lui. Il se baisse vers lui et lève son bâton pour le frapper.

13.661. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 038, larg. 0 m. 040.

Scène de la légende du guerrier Chorio passant à cheval sur un pont et à qui un enfant rapporte sa chaussure. Il tient déroulé le manuscrit de l'art de la guerre qu'il va lui confier.

13.662. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 043, larg. 0 m. 045.

Shoki combattant contre trois diables. Il tient son

sabre nu dans la main droite et de la gauche paraît repousser un des diables qui essaie de grimper sur lui, deux autres sont terrassés.

Signé Hoounsaï.

13.663. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 40.

Shoki, le héros chasseur de diables, considère un diablotin qu'il tient dans sa main, un autre apparaît par un trou du sac déjà rempli.

Cachet de Masatau (?)

13.664. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 035, long. 0 m. 035.

Légende de l'homme à qui son chien fait découvrir un champ plein de pièces de monnaie. Le chien flaire le sol. L'homme retourne la terre avec sa houe.

Signé Tomoshika.

13.665. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 025, larg. 0 m. 037.

Montreur de singes. Il est couché à terre, un singe habillé tenant un bâton grimpe sur lui et le saisit par les cheveux. Une corde qui passe autour du cou du singe est enroulée autour de son bras gauche sur lequel il s'accoude.

Signature de Hiositomo.

13 666. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 025, larg. 0 m. 038.

Jeune homme assis jouant de la flûte à côté d'un bœuf couché, dont le dos est couvert d'une natte; près de lui une corbeille remplie de fourrage et une faucille.

Signature de Shoounsaï.

13.667. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 044, larg. 0 m. 044.

Groupe femme debout, les cheveux épars, levant son bras armé d'une branche de fleurs comme pour frapper

un homme assis devant elle, qui soulève sa lourde hache. Scène de comédie.

Signature de Kouvounsaï.

13.669. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 025, larg. 0 m. 040.

Pêcheuse cherchant des perles, saisie par une pieuvre à tête humaine; elle est nue; dans la main gauche elle tient une grosse perle, dans sa main droite un couteau.

Signé Hikkosaï.

13.670. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 035.

Un des vingt-quatre exemples de piété filiale : découverte de la marmite d'or. L'homme soulève la marmite avec sa pioche ; derrière lui, sa femme est debout tenant un petit enfant entre ses bras ; un autre enfant, devant elle, lève les bras avec une expression de surprise.

Signé Hikkosaï.

13.671. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 035, long. 0 m. 056.

Taureau muselé, conduit par un enfant qui joue de la flûte.

Signature de Todashika.

13.672. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 025, long. 0 m. 035.

Souris accroupie tenant dans ses pattes de devant et dans ses dents le bout de sa queue.

13.673. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 035, larg. 0 m. 045.

Rat dans un sac; on ne voit que la moitié de sa tête sortant par le fond du sac, et la moitié de la partie postérieure du corps qui ne s'y est pas encore introduit.

13.674. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 023, larg. 0 m. 051.

Deux diables occupés à nettoyer le chaudron dans lequel sont tourmentés les coupables. Ils sont accroupis, frottant avec des bouchons le chaudron renversé par-dessus le bâton de supplice.

Signature de Giokkosaï.

13.675. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 048, larg. 0 m. 054.

Sculpteur bouddhique assis à terre, repassant son ciseau, à côté de l'idole de Niwo, à laquelle il travaille.

Signature de Kogiokkousaï.

13.676. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 033, larg. 0 m. 045.

Hotei, dieu de l'enfance, traîné dans un sac par un enfant. Le sac est incrusté de pierres diverses.

13.677. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 034, larg. 0 m. 040.

Garçon marchand de vin découvrant « un kappa » caché sous une feuille de lotus, le monstre tient une bouteille et une tasse.

Signé Rintchin.

13.678. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 027, larg. 0 m. 047.

Groupe de chimères jouant dans une touffe de pivoines.

13.679. — (Bois sculpté, art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 056, larg. 0 m. 037.

Petit groupe : Kwan-Ti, dieu de la guerre en Chine, marchant les mains devant lui cachées par les manches de sa robe, accompagné de Shioki couvert de son armure et tenant de la main droite un fauchard.

13.680. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 035, larg. 0 m. 036.

Masque de Hiottoko, un œil ouvert l'autre fermé, le menton percé tourné à gauche.

Signature de Massakasou.

13.681. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 031.

Histoire de Tadamori, saisissant la nuit l'allumeur des lampes du temple qu'il a pris pour un diable. Celui-ci a laissé tomber à terre son vase d'huile. Il est coiffé d'un chapeau de pluie.

Signé Foubokkou.

13.682. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 048, larg. 0 m. 035.

Personnage en riche costume marchant en jouant de la flûte. Derrière lui se tient un homme armé, accroupi, la main sur la poignée de son sabre, prêt à le frapper.

Signé Soounsaï.

13.683. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 037, larg. 0 m. 037.

Personnage marchant en jouant de la flûte, un homme s'avance menaçant derrière lui, la main droite sur la poignée de son sabre, prêt à dégainer. (Légende.)

Signé Soounsaï.

13.684. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 034, larg. 0 m. 034.

Groupe de trois femmes s'enivrant de saké, elles sont assises à terre. L'une d'elles chante, elle tient son éventail, une autre lui présente une bouteille, une troisième qui tient une coupe a les yeux fermés.

13.685. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle) Haut. 0 m. 025, larg. 0 m. 048.

Benten, déesse de la beauté, sollicitée par un démon. — Tous deux sont assis à terre, la déesse richement parée tient des deux mains une écharpe dénouée qui flotte derrière ses épaules, et le démon s'approche en rampant.

Signé Giokkousaï.

13.686. — (Art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 074, larg. 0 m. 053.

Okimono-Hidesato combattant le dragon sur lequel est debout la déesse Benten.

Signé Massatoshi (moderne).

13.687. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 042.

Légende. — Homme assis sur un tronc de pommier, une corbeille auprès de lui où il prend de la cendre pour la jeter sur l'arbre qui renaît et pousse des rejetons et des fleurs.

Signé Rioukaï.

13.688. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 033, larg. 0 m. 045.

Shoki juge de la lutte entre deux démons, il est assis à terre et tient l'écran, insigne de ses fonctions.

13.689. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 045, larg. 0 m. 041.

Légende du prêtre Karounkaia retrouvé par son fils et obligé de l'éloigner, il est debout, vêtu d'un manteau qui lui enveloppe la tête, d'une main il tient un seau, de l'autre un long chapelet, l'enfant saisit son vêtement, il s'appuie sur un bâton.

Signé Hissain.

13.690. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 039.

Deux personnages en habit de cérémonie, le jour qui termine la fabrication d'une lame de sabre, l'un d'eux agenouillé devant une enclume tient la lame avec des tenailles, l'autre est debout, tous deux tiennent des marteaux.

Signé Hakkouounsaï.

13.691. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 025, larg. 0 m. 040.

Groupe de deux vieilles femmes luttant et de deux

enfants accroupis à terre, les deux vieilles se saisissent corps à corps, un des deux enfants est agenouillé, l'autre debout ; ils prennent part au jeu.

Signature de Kaigiokusaï.

13.692. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 020, larg. 0 m. 045.

Groupe de cinq jeunes chiens jouant.

13.693. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 035, larg. 0 m. 033.

Bûcheronne assise sur un fagot, elle tient une pipe qu'elle paraît bourrer.

Signé Min Kokou.

13.695. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 045, long. 0 m. 024.

Dame marchant enveloppée d'une longue robe et se retournant vers un jeune chat pris dans les plis et qui en mord le bas, les deux bras levés sont couverts par les manches (Légende).

Signature de Hidé.

13.696. — *Netzké* (art japonais, XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 039. Larg. 0 m. 022.

Dévot de Bouddha se rendant au temple, un chapelet est accroché à son oreille.

Signature de Morisané.

13.697. — *Netzké* (art japonais, XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 020, larg. 0 m. 058.

Cerf couché. Signature de Timotada.

13.698. — (Art japonais, XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 049, larg. 0 m. 030.

Figure de chasseur aux muscles saillants, aux oreilles meurtries et tuméfiées, il est nu, ne portant qu'un tablier armorié et frangé qui couvre le devant de ses jambes.

Signature de Kosaï.

13.699. — *Netzké* (art japonais, XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 031, larg. 0 m. 040.

Femme battant du linge enroulé sur un cylindre suspendu. Derrière est un enfant debout, qui appuie sur elle ses deux mains.

Signature de Minkokai.

13.700. — *Netzké* (art japonais, XIX[e] siècle). Long. 0m.102.

Figurine de pêcheuse couchée, elle est nue, un pagne velu noué par un cordon enserre ses reins. Étendue sur le ventre, les jambes allongées, elle soutient sa tête de son bras droit replié, les cheveux flottants et les poils du pagne sont teints.

13.701. — *Netzké* (art japonais, XIX[e] siècle). Long. 0 m. 05, larg. 0 m. 035.

Taureau couché, la tête allongée, les pieds repliés sous le corps, il est blanc, tacheté de noir. Une corde passée dans les naseaux flotte le long du dos.

13.703. — *Netzké* (art japonais, XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 048.

Jeune femme assise à terre, un genou replié sous elle et s'appuyant à terre d'une main, de l'autre elle tient devant son manteau un livret.

Signé Hakkouounsaï.

13.704. — *Netzké* (art japonais, XIX[e] siècle). Haut. 0m.057, long. 0 m. 034.

Netzké groupe de deux guerriers (peut-être le dieu de la guerre et son familier). Ils sont debout, l'un tenant de la main droite un fauchard et de la main gauche caressant sa barbe, l'autre qui se presse contre lui et le désigne du doigt est armé d'une lance à large fer dentelé et d'un sabre placé sur le flanc droit.

13.705. — *Netzké*, bois sculpté et peint (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 055, larg. 0 m. 024.

Caricature d'un étranger, à longs cheveux bouclés, nu, ayant un pagne autour des reins, il porte des deux

mains un vase à quatre pieds, sur lequel est posée une perle de verre rose.

13.706. — Bois sculpté (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 030.

Homme qui purge les maisons le dernier jour de l'année. Il est accroupi, tenant des deux mains les bouts du sac rejeté sur son dos et aux fentes duquel apparaissent les têtes de deux diables. Un mouchoir enveloppe sa tête.

13.707. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 035, larg. 0 m. 037.

Trois serviteurs du temple dansant dans une fête, l'un deux tient un éventail et de l'autre main un goheï, les deux autres frappent des tambourins.

Signature de Tomoshika.

13.708. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 039, larg. 0 m. 038.

Histoire de Kanshin, qui prouva son humilité en passant entre les jambes d'un pêcheur. Il est incliné jusqu'à terre, le pêcheur debout écarte les jambes, en s'appuyant sur une barre de portefaix, il relève sa robe, un 3[e] personnage debout à côté de lui porte un vase entouré de bambou et montre du doigt Kanshin.

Signature de Tadatané.

13.709. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 050.

Deux serviteurs conduisant autour du temple le cheval caparaçonné qui doit marcher en avant dans les processions. Ils marchent des deux côtés du cheval en le tenant par la bride.

Signature de Tomotshika.

13.710. — *Netzké* (art japonais XIX[e] siècle). Haut. 0 m. 034, larg. 0 m. 038.

Djou Rodjin, dieu de la Longévité et Benten, déesse

de la Beauté, le dieu est assis à terre tenant une tasse, la déesse, agenouillée à côté de lui, lui verse du thé.

Signature de Ho-Ming.

13.711. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 054, larg. 0 m. 045.

Deux joueurs de flûte, debout dos à dos, l'un chinois, l'autre japonais.

Signature de Tadatsika.

13.712. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 072.

Caricature d'un étranger, reconnaissable au type de son visage, à ses longs cheveux bouclés, il est nu jusqu'à la ceinture, une ample draperie est enroulée autour de ses reins et couvre le haut de ses jambes, il tient une lunette avec laquelle il regarde vers le ciel.

Signature de Showosaï.

13.713. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 033, larg. 0 m. 038.

Femme de pêcheur saisie par une pieuvre.

Signature de Touiogkou.

13.714. — (Art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 028.

Figurine de musicienne accroupie, chantant et jouant du Shannishen.

L'instrument et quelques parties du vêtement dorés, les dessous rouges.

Signature de Hakouounsaï.

13.715. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 025, larg. 0 m. 050.

Deux enfants assis à terre, l'un d'eux tient une gourde penchée, d'où s'échappe un petit cheval. Allusion à une légende du Richi.

13.716. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 057, larg. 0 m. 035.

Médecin debout, se retournant vers un petit serviteur

auquel il donne des ordres, ses vêtements sont peints en couleur de bois.

Signature de Ransaï.

13.717. — (Art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 030, larg. 0 m. 035.

Foukouské montrant à Okamé un navet à double racine.

Signature de Hidesada.

13.718. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Haut. 0 m. 040, larg. 0 m. 036.

Danseuse et joueur de tambour dans une fête populaire. Tous deux sont masqués.

Signature de Issen.

13.719. — Bois sculpté, art. chinois XIXe siècle). Long. 0 m. 030, diam. des grains, 0 m. 011.

Chapelet de dix grains, séparés par des perles dorées et réunis par un cordon de soie mauve, terminé à chaque bout par une houppe. Les grains, sculptés et évidés, ont deux faces, sur chacune desquelles sont groupés deux personnages dans des scènes diverses.

13.762. — *Netzké* (art japonais XIXe siècle). Grenouilles groupées sur une feuille de lotus. L'une d'elles paraît présider la réunion, elle tient devant elle une fleur, une autre porte, au moyen d'une corde passée derrière sa tête, un tambour, où l'on voit gravé l'emblème du Yan et du Yin, une sorte de baquet renversé est placé à l'extrémité entre deux grenouilles, qui portent une tige fleurie de nelumbo, une autre en porte encore une plus petite. — Parodie d'une scène religieuse.

14.201. — (Bois sculpté, art chinois).

Noyau évidé et sculpté en forme de coquillage buccin, on y voit figuré le dieu Pon-Saï accroupi, tenant un écran, derrière lui un serviteur en prières. Des fleurs ornent l'autre côté de la coquille.

TABLEAUX

(*Vues de l'Inde*, *Ceylan*, *Tibet*.)

Don de l'auteur, Mme PÉRALTÉ.

Les tableaux de Mme Péralté offrent un grand intérêt artistique et documentaire ; exécutés sur place, ils fixent avec précision ce que la photographie ne peut rendre : l'impression et la couleur, ces deux facteurs essentiels qui constituent le charme et l'originalité des pays orientaux. D'autres esquisses, présentent les paysages déconcertants et grandioses de l'Himalaya et du Tibet, aperçus inédits et sincères d'une contrée mystérieuse.

J. H.

Notice par M. le docteur PÉRALTÉ.

De gauche à droite.

14.406. — (1) *Pointe de Galle* (Ceylan). Des moines bouddhistes, vêtus de leur robe jaune, passent sous l'énorme végétation des palmiers.

14.414. — (2) *Temple bouddhiste*, pointe de Galle, Ceylan.

14.408. — (5) *Satrundjaya*, le grand temple, se détache très blanc sous le soleil ardent.

14.410. — (6) *Bénarès*.

14.409. — (7) Bénarès, la « Burning Ghât ». Sur les rives du Gange, l'endroit célèbre où l'on brûle les

morts. Les bûchers sont disposés soit dans une sorte d'excavation, soit sur des murs en plate-forme, les parents et la foule attendent en regardant sur le mur opposé. Les morts sont amenés, enveloppés comme des momies, sur de longs bambous ; les restes carbonisés sont jetés dans l'eau du Gange.

14.411. — (8) *Bénarès*, vue générale.

14.404. — (9) *Satrundjaya*, dans la presqu'île de Kathyavar, au-dessus de Bombay, un célèbre temple jaïniste domine la ville comme une forteresse. Le temple forme à lui seul une véritable cité, composée d'une multitude de sanctuaires. Une ceinture de hautes murailles enserre la masse énorme des édifices.

14.412. — (10) *Temple hindou à Srinagar*.

14.407. — (11) *Amber*. L'esquisse rend avec beaucoup de réalisme l'intensité et la variété de coloris qui émanent de la ville morte et du lac sacré, où vivent de paisibles crocodiles.

14.415. — (12) *Sept pagodes près de Madras*. Sur la côte de l'Est, l'un des petits temples figurés sur l'esquisse et que la mer vient baigner serait le dernier vestige visible d'un groupe d'édifices actuellement submergés.

A droite de l'image de Kouan-On, 1re rangée.

14.413. — (13) *Buddha Gaya*. Le lac sacré ; au second plan, le temple, l'un des plus anciens édifices bouddhiques.

14.417. — (14) *Pagode noire près Puri* (Oressa), neuvième siècle. Le temple dédié au Soleil représente un char traîné de chevaux ; il forme une ruine grandiose formant une tache sombre sur l'immensité claire du désert de sable.

14.418. — (15) *Monastère d'Himis* (Tibet), situé à une

trentaine de milles de Leh. Perché sur la montagne comme un nid d'aigle est suspendu au rocher, le monastère est entouré d'un village. On y donne, au printemps, des fêtes célèbres, accompagnées de danses mystiques. Le monastère et le village dominent la vallée de l'Indus.

2e rangée.

14.420. — (16) *Piltak*, petit village, près Leh, est placé au sommet d'un monticule isolé dans le désert.

14.422. — (17) *Chemin de Leh à Himis*. Le désert de sable et de soleil ardent; le long de la route s'égrènent les tchorten, entre lesquels s'étendent de longs murs de pierres où sont gravées des formules qui rappellent le souvenir des morts.

14.405. — (18) *Le grand Stûpa de Santchi*, l'un des plus anciens monuments du bouddhisme indien (220 av. J.-C.), renferme une dent du Bouddha. L'édifice est entouré d'un mur circulaire en pierres. Les endroits correspondants aux quatre points cardinaux sont occupés par des portes monumentales (reproduction dans la cour du Musée), ornées de bas-reliefs.

3e rangée.

14.421. — (19) *Jeunes Ladakis*.

14.424. — (20) *Lamayuru*, Tibet (vue générale). La ville est curieusement située au sommet et dans l'intérieur d'un monticule; elle donne sur une vallée où passe un affluent de l'Indus.

14.423. — (21) *Chemin de Leh à Himis*, Tibet.

4e rangée.

14.416. — (22) *Temple à Buvanehwur*. (*Orissa*) Style Indo-Aryen. Buvanehwur est actuellement un village;

c'était jadis une ville sainte. Les temples s'étendaient par centaines dans les environs.

14.425. — (23) *Lamaserie de Lamayuru* (Tibet).

14.419. — (24) *Leh*, capitale du petit Tibet, à 4.000 mètres d'altitude, dans une vallée, au pied des montagnes neigeuses. — Le monastère et la citadelle dominent la ville.

Dons de M. et Mme Péralté.

Rotonde. — *Vitrine centrale* (prêtée par M. le Vicomte de Kergariou), compartiment antérieur, 2e rayon.

14.442. — (25) *Kṛṣna jouant de la flûte*, bronze, hauteur 1 m. 16.

Kṛṣna, huitième incarnation de Viṣnu, fils de Dévaki et de Vasoudeva ; son enfance fut particulièrement mouvementée, fertile en incidents épiques : enfant, il tua un serpent qui devait l'étouffer pendant son sommeil. Les raksahsa lui dépêchèrent ensuite le démon femelle Poutâna, dont le lait devait l'empoisonner. Kṛṣna se gorgea de ce lait et Poutâna en mourut d'épuisement.

Il charmait les gopis (bergères) en tirant de sa flûte des sons d'une grande harmonie. Sa beauté et son courage en firent le héros de toutes les légendes. Les différents épisodes de son existence présentent un parallélisme frappant avec les exploits que l'on attribue aux héros de la mythologie grecque.

14.443. — (26) *Kṛṣna dansant sur le serpent*, bois sculpté, haut 0,08.

14.444. — (27) *Kṛṣna dansant*, bronze, haut 0 m. 075

14.445. — (28) — — 0 m. 08

14.446. — (29) — — 0 m. 06

14.447. — (30) *Kṛṣna enfant*, cuivre, haut 0 m. 048

14.451. — (31) *Gopi*, cuivre, haut 0 m. 05.

14.453. — (32) *Anna Purna devī*, cuivre, haut 0 m.04.

14.452. — (33) *Gaura*, cuivre, haut 0 m. 035.
14.439. — (34) *Ganeça*, cuivre, haut 0 m. 04.
14.440. — (35) — 0 m. 035.
14.441. — (36) *Linga*, cuivre,0 m. 083. Le linga est une figure symbolique d'origine phallique, représentant le Dieu Çiva et la force créatrice qui en émane.
14.458. — (37) *Lampe*, cuivre, doré Inde, haut.0 m.15.
14.458 *bis*.— (37 *bis*) *Cuiller*, cuivre doré, long. 0 m. 19.

TIBET

14.455. — (38) *Moulin à prières* (Khorlo) (T), manche bois, longueur 0 m. 19.

Dans l'intérieur de ce cylindre se trouve une bande, recouverte de formules manuscrites en cursive tibétine répétant la prière sacrée « om mani padme hum », « joyau dans le lotus amen », ou des variantes. L'instrument est tenu de la main gauche; un mouvement de rotation imprimé de droite à gauche met l'apareil en mouvement, la petite boule de métal reliée au cylindre sert de régulateur. Chaque tour complet du Khorlo équivaut à la lecture de toutes les formules qui y sont contenues.

14.456. — (39) *Reliquaire bronze*, sur le couvercle les huit emblèmes glorieux.

1er rayon au fond.

14.457. — (40) *Rosaire* à grains de bois, séparés par des boules de verre, deux cordonnets de soie bleue.

2e rayon, 2e rang.

14.471.— (41) *Tchagkdor*, cuivre, haut. 0 m. 045, brandissant un rdo-rdje (foudre). Le nom sanscrit de Tchagkdor est Vajrapâni ; son attitude menaçante et fu-

rieuse est motivée par la haine dont il poursuit tous les démons. D'après une légende très ancienne, Tchagkdor ne serait autre que Brahma (Tib; Tsangs-Pa) converti à la foi bouddhiste, et sur le point de devenir Bodhisattva (aspirant Bouddha). Les démons, voulant lui faire perdre le fruit de son patient labeur ascétique, lui suscitèrent une charmante Apsara (nymphe divine), qui vint lui offrir un délicieux repas. Tsangs-Pa s'enivra, devint furieux et, se laissant aller à de déplorables excès, massacra le bélier qui servait de monture à la nymphe. Il perdit aussitôt le mérite de ses efforts prolongés et ne put atteindre le Nirvana auquel il aspirait. Il séjourne actuellement dans les cieux les plus élevés. Ce fut depuis cette cruelle mystification qu'il voua aux démons cette haine inextinguible.

1er rayon, 1re tablette contre la paroi.

14.471 *bis*. — (41 *bis*) *Tablette*, terre cuite peinte. Vajradhara et un ensemble de Bouddhas.

1er rayon au fond.

14.437. — (42) *Ganeça*, statuette moderne, bois sculpté, haut. 0 m. 085. Ganeça est fils de Çiva et de Parvati. Il compte parmi les dieux les plus populaires du panthéon de l'Hindouisme. Il aurait perdu sa tête humaine à la suite d'une désobéissance grave envers Çiva. Sur les instances pressantes de Pârvâti, sa mère, Çiva consentit à lui rendre une tête, à condition, toutefois, qu'elle fût empruntée au premier individu qu'il rencontrerait. Par un caprice saugrenu du destin, l'éléphant d'India se présenta et Ganeça fut désormais nanti de la tête de cet animal; l'une de ses défenses lui fut enlevée dans un combat contre Paracou-Rama.

14.438. — (43) *Ganeça accroupi* (bois sculpté), haut. 0 m. 10.

14.454. — (44) *Éléphant non harnaché*, marbre légèrement peint, haut. 0 m. 11.

14.459. — (45) *Cuiller rouge*, appliques d'argent.

(46) *Un très beau manuscrit*. Texte sanscrit, caractères sarada, commentaires des Pouranas, enluminures indoues et indo-persanes très nombreuses. Viṣnu y est souvent représenté, ainsi que la plupart des personnages importants de la mythologie indoue.

14.460. — *Grand vase en argent repoussé*. Scènes de chasse. (Birmanie), haut. 0 m. 85 (fig. 3).

PARTIE CENTRALE

A droite et à gauche du vase birman.

14.466. — (47) *Candélabre bronze*, haut. 0 m. 63 (Japon).

14.464. — (48) *Candélabre bronze*, haut. 0 m. 54 (Japon).

2e rayon près des statuettes indiennes.

14.465. — (49) *Candélabre bronze*, haut. 0 m. 32 (Japon).

A droite et à gauche de la porte centrale de la rotonde, à côté de la collection tibétaine, vitrine I

14.467. — (50) *Amida Boutsou* (sanscrit *Amitābha*) est Dhyâni Bouddha correspondant au Manushi Bouddha (Bouddha humain), Çâkya-Mouni, haut. 0 m. 75.

A côté de la vitrine II.

14.463. — (51) *Kouan-on* (bois doré, haut. 0 m. 58) (*Avalokiteçvara* en sanscrit), fils spirituel d'Amida, adoré au Japon sous trente formes différentes. L'aspect féminin n'est qu'une apparence, car il est généralement considéré comme un dieu mâle, haut. 0 m. 58.



Fig. 3. — Collection Péralté.

Au delà de la porte donnant accès à la salle du Cambodge.

14.461. — (52) *Aï-zen-Mio-Hô* (rouge, haut. 0 m. 77), assis sur le lotus Ce dieu, à l'aspect redoutable, enlève aux passions humaines tout caractère néfaste; il les dirige même dans un sens favorable aux intérêts de ses adorateurs, haut 1 m. 10.

A côté de la porte faisant face.

14.470. — (53) *Bishamon*, l'un des gardiens du monde, haut. 1 m. 05.

En face.

14.469. — (54) *Grand brûle-parfum* (bronze) (moderne). Sur le couvercle, roi des dragons émergeant des flots; sur le pourtour, dragons et ornements divers traités très délicatement, haut. 0 m. 81.

A côté de la vitrine II et de la porte de la salle du Cambodge.

14.450. — (55) *Éléphant harnaché*, cornac et deux autres personnages. Marbre peint, haut. 0 m. 39.

Au delà de la porte, à gauche de la statue d'Aïzen-Méo-O.

14.448. — (56) *Prithivî* assise à l'orientale, les mains jointes. Sur le socle, un tigre, son animal favori, haut. 0 m. 35.

14.449. — (57) *Ganeça* assis à l'européenne, une jambe repliée, le bras coiffé de la tiare. Marbre peint. haut. 0 m. 45.

Au milieu entre la vitrine centrale et la porte de la salle du Cambodge.

14.462. — (58) *Les cinq têtes supérieures de Kenresi*,

provenant d'une statue colossale. Cette divinité ayant onze têtes (voir le Kenresi de la collection Bacot, vitrine I, 2e rayon, n° 11).

Les trois têtes inférieures de Bodhisattva, munies du diadème à cinq fleurons et de l'urna. La quatrième tête d'origine çivaïte, pourvue de l'œil frontal et du diadème de crânes. La tête supérieure étant celle d'Amitâbha, père spirituel du Bodhisattva.

Faces dorées, yeux et lèvres peints au naturel. Bronze. Exemplaire remarquable, haut. 0 m. 78.

PEINTURES INDOUES

Entre Ganeça et Pritivi.

14.429. — (59) *Miniature indo-persane*, dessin d'une finesse remarquable [mariage de l'empereur Akbar (?), XIVe siècle].

14.428. — (60) *Trois miniatures*, réunies sous le même cadre. Art indou.

A gauche au-dessus de Bishamon.

14.427. — (61) *Sujet non déterminé*, caractères indoustanis sur la bordure gauche de la miniature.

MASQUES

Au-dessus de la porte de la salle d'Antinoë.

Ces masques sont employés dans les représentations de drames religieux et les processions.

Gauche.

14.434. — (62) *Masque*. La face est peinte en vert,

coiffure compliquée dans laquelle se trouvent cinq personnages et trois animaux fantastiques, dont deux à queue d'oiseau (Ceylan).

Milieu.

14.435. — (63) *Masque*. Face peinte en jaune, coiffure formée de trois serpents entrelacés et d'un quatrième de plus grandes dimensions, replié (Ceylan).

Droite.

14.436. — (64) *Masque* rouge, coiffure avec six personnages, dont trois êtres démoniaques ; à la partie inférieure, cinq serpents (Ceylan).

Au-dessus de la porte de la salle du Cambodge.

Au milieu.

14.431. — (65) *Masque*, enluminures rouges et diadème de serpents. Ceylan.

A gauche.

14.433. — (66) *Masque*, enluminures rouges, oreilles ornementisées. Ceylan.

A droite.

14.432. — (67) *Masque carton*, peint en bleu, œil frontal crâne. Tibet (Himis).

L'une des peintures indiennes qui n'a pu, étant données ses proportions, trouver place dans cette salle est exposée au 1er étage du musée, à l'entrée de la salle indienne; elle représente Çiva entre Visnu et Brahma.

Objets donnés par le comité local du Cambodge a l'Exposition coloniale de Marseille 1906 (Provenance Cambodge).

Aile droite de la vitrine centrale faisant face à la porte.

14.544. — (1) *Plateau bois*, incrusté nacre.
14.545. — (2) *Plateau bois*, incrusté nacre.

Aile gauche.

14 546. — (3) *Plateau bois*, incrustations verroteries.
14.547. — (4) *Boîte bois*, incrustations nacre.
14.548. — (5) *Boîte bois*, incrustations nacre.
14.549. — (6) *Conque en métal*, signé Cheoung-Sao.
14.550. — (7) *Conque en métal*, signé Cheoung-Sao.
14.551. — (8) *Vase en bronze*, au sommet Bouddha (?) sous le serpent à 5 têtes.
14.552. — (9) *Vase* terminé en pointe.
14.553. — (10) *Vase en bronze*, avec soucoupe.
14.554. — (11) *Vase bois*, incrustations nacre.
14.512. — (12) *Tambour* doré en forme de vase.

1er rayon.

(No 13). — *Manuscrit* gainé de soie verte, lamée or.

AVANT-PROPOS

I

Le Bouddhisme dégénéré que les moines indous ont importé au Tibet il y a treize siècles environ, a subi, au contact des croyances indigènes, de nombreuses modifications. Il n'a pas connu, dans ces âpres solitudes, la fortune brillante, mais éphémère, de la philosophie dont il procède ; mais, pour durer, il se nationalisa, adoptant les pratiques chamamiques, en faisant l'accessoire obligé de son rituel. Dans cet ordre d'idées, le bouddhisme tibétain a beaucoup emprunté au culte primitif *Bon-po* ; il nous était donc impossible de faire voisiner sans contraste les divinités d'origine indoue et les productions macabres des chamams indigènes. La séparation en deux vitrines, répond au besoin de précision qui doit s'affirmer dans toute étude méthodique et consciencieuse.

II

La connaissance de la langue tibétaine, une assimilation rapide des mœurs indigènes ont permis à M. Bacot de rassembler avec beaucoup de méthode cette remarquable collection. Chacun de ses exemplaires présente le double attrait de l'intérêt artistique et de la valeur documentaire. Les statues de Lha-mo, Amitayus, Manjuçri, Dsam-bha-la sont absolument inédites.

Le rosaire aux cent crânes, les coupes à libations, le

grand moulin à prières précisent avec un réalisme très saisissant le caractère étrange de ces croyances. Ces derniers objets figurent dans la seconde vitrine. Les divinités sont rangées dans la première et groupées sous leurs appellations génériques. Nous avons adopté la classification instituée par M. Deniker dans son catalogue de la vente G***, l'un des rares ouvrages qui fasse réellement autorité en cette matière délicate. C'est avec un vif sentiment de gratitude que nous rendons cet hommage à M. Deniker.

SOMMAIRE

I. — Bouddhas.
II. — Bodhisattvas.
III. — Les divinités féminines.
IV. — Les dieux tutélaires ou protecteurs (Yi-dam).
V. — Les défenseurs de la religion.
VI. — Les saints, les apôtres et les Pères de l'Église.
VII. — Les divinités locales, les génies, les esprits.

Les divinités se présentent ainsi dans l'ordre décroissant de leur importance. A ces chapitres, nous ajouterons les divisions suivantes.

VIII. — § 1. Les tchorten, les objets de culte et de piété.
§ 2. Le bijoux et instruments profanes.

IX. — Les images sacrées.

Un répertoire, placé à la fin du catalogue, donne l'équivalent français des expressions sanscrites et tibétaines employées dans le texte.

Les lettres (S) (T), placées après les termes techniques, indiquent si le mot est sanscrit (S) ou tibétain (T).

COLLECTION TIBÉTAINE DE M. JACQUES BACOT



Rotonde. — La vitrine 1 renferme les divinités, reliquaires, accessoires de culte et bijoux (*à gauche de la porte centrale de la rotonde*).

I. — LES DIVINITÉS

I

LES BOUDDHAS

Le Bouddhisme, tel qu'il a été introduit au Tibet au septième siècle de notre ère, se présentait déjà comme un corps de doctrine assez fortement dogmatisé. Au Bouddha humain, Çâkya-Mouni, fondateur de la religion, on adjoignit quatre Bouddhas, dont trois furent considérés comme ses prédécesseurs, le cinquième devant être son héritier. Cinq autres Bouddhas, d'essence mystique, reflets spirituels des Bouddhas humains, furent ensuite créés :

Manushi-Bouddhas (Bouddhas humains) :

Krakucchanda, Kanakamuni, Kâcyapa, Çâkya-Mouni, Maitreya.

Dhyâni-Bouddhas (Bouddhas de contemplation):

Vairocana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitâbha, Amoghasiddha.

Les Dhyâni-Bouddhas donnent à leur tour naissance à cinq fils spirituels, les Dhyâni-Bodhisattvas, ce sont :

Samantabhadra (le Fouguen japonais), Vajrapani, Ratnapani, Avalokiteçvara, Viçvapani.

Les Dhyâni-Bouddhas peuvent se présenter chacun sous trois formes : 1° mystique ; 2° naturelle ; 3° tantrique. Nous pourrons les examiner à loisir dans ces manifestations, en décrivant les différentes pièces de la collection.

2° rayon, centre droit.

1. — *Vajradhara*. Assis à l'orientale sur un siège à double rang de pétales, les mains croisées tiennent deux branches fleuries, se terminant à droite par un vajra (S) [rdo rdje] (T), à gauche par le ghanta (S) [dril-bu] (T). Jupe disposée en plis parallèles, tunique légère à manches échancrées dont les prolongements constituent deux longues bandes d'étoffes enroulées autour de l'avant-bras, disques d'oreilles, diadème richement ouvragé, coiffure se terminant par un stûpa. Cuivre doré.

AMITAYUS (S), TSÉ-DPAG-MED (T).

Forme du Dhyâni-Bouddha Amitâbha, envisagé comme dieu de la longévité « Vie infinie ». Son costume somptueux le distingue nettement des autres Bouddhas, toujours très simplement vêtus. Les mains jointes en méditation tiennent le vase d'ambroisie, les cheveux très longs sont peints en bleu.

2. — *Amitayus* Assis à l'orientale sur un trône à double rang de pétales, les deux mains réunies sont

ramenées sur la plante des pieds, les poignets et les bras sont cerclés de bracelets. Les pans de sa tunique s'étalent en plis très soigneusement disposés sur le milieu du siège. Le front est dépourvu de l'urnâ. La chevelure, peinte en bleu, se sépare en deux longues mèches, qui viennent pendre le long de chaque bras. Un fleuron ovale est plaqué entre l'ushnisha (S).

Bronze doré incrusté. Beaucoup d'alvéoles sont vides.

2e rayon au centre.

3. — *Amitayus* (fig. 4). Debout sur un socle à double rang de pétales, les mains jointes en méditation tiennent le vase d'ambroisie. Jupe double, dont une partie recouvre entièrement les jambes du dieu; la seconde partie, plus courte, ne descend qu'à la hauteur du genou.

Une ceinture, ornée de pendentifs, assujettit ce vêtement autour de la taille.

Un léger mantelet couvre les épaules et se prolonge en deux longues bandes, qui retombent sur le socle. Colliers et pendentifs. Chevelure ornementisée. Le front est pourvu de l'urnâ. Le diadème et la chevelure manquent.

L'Amitayus debout est extrêmement rare, il ne figure dans aucun des catalogues consultés.

Cuivre doré.

2e rayon, centre gauche.

4. — *Amitayus*. Cette statuette présente les caractéristiques du n° 1, le diadème seul à cinq fleurons, la face est dorée, les deux mains réunies en méditation tiennent un vase orné, une fleur sort de ce récipient. La jupe est garnie de riches ornements : incrustations argent et cuivre. Bronze.

5. — *Amitayus* (fig. 5) (?). Assis à l'orientale sur un socle, que recouvre en partie une peau de gazelle. L'habillement consiste en une tunique, qui l'enveloppe entièrement. De la main droite il fait le geste du témoignage, de la main gauche celui de la prédication.

Colliers et disques d'oreilles. Cheveux assez longs, peints en bleu, diadème à cinq fleurons ; coiffure originale, composée d'une pièce d'étoffe ne laissant à découvert que les deux longues mèches caractéristiques.

Bronze, face dorée.

2e rayon, 2e rang au centre.

ÇAKYA-MOUNI (S), CAKYA-T'UB-PA (T).

Bouddha humain, fondateur de la religion bouddhique, ne joue dans le Panthéon tibétain qu'un rôle très effacé. Sa personnalité n'étant pas plus saillante que celle des Bouddhas humains antérieurs.

6. — *Çâkya-Mouni*. Assis à l'orientale sur un trône à double rang de pétales ornés d'un mince filet d'or. De la main droite il fait le geste du témoignage. La main gauche ramenée dans la position indifférente. La tunique drapée, en plis parallèles, laisse à nu l'épaule et le sein droits. L'ornementation du manteau consiste en un semis de petites croix d'or.

Le cou et la figure sont dorés, les lèvres peintes au naturel. Urnâ et ushnîsha.

Bois.

2e rayon, à gauche 2e rang.

7. — *Çâkya-Mouni*. Assis à l'orientale sur un siège à bordure ornementisée. De la main droite il fait le geste du témoignage, la main gauche tient le pâtra.





Fig. 4. Fig. 5.




Fig. 6. Fig. 7.

Collection Bacot.

La tunique est ornée d'une bordure en perlé, pas d'urnâ. Cuivre.

2e rayon, centre gauche 2e rang.

8. — *Bouddha* naissant. Socle double rangée de pétales; chacun des pieds est posé sur une fleur de lotus. La poitrine et les jambes sont nues; l'abdomen, couvert d'une pièce d'étoffe, retenue par un lacet noué autour du cou. Pièce chinoise ou copiée d'après un original chinois. Le motif qui orne le petit tablier n'est nullement tibétain, c'est un dragon de facture chinoise. Le front est pourvu de l'urnâ.

II

LES BODHISATTVAS

Byang-Cub-Sems-Dpah (T).

9. — Aspirants Bouddhas. Sont, en effet, à la veille de l'illumination finale qui confère la dignité suprême. Ils ne paraîtront plus qu'une seule fois, sous une forme humaine, afin de réaliser à tout jamais par un dernier effort l'œuvre de leur salut, de leur accession au Nirvâna. Ce sont des êtres essentiellement actifs et secourables, se différenciant nettement des Bouddhas inertes dont les existences passées constituent un exemple, mais qui ne pourraient intervenir dans les affaires humaines.

2e rayon à gauche, 1er rang.

AVALOKITEÇVARA OU PADMAPANI (S).

P'ags-pa Spyan ras Gzigs (T) se prononce Kenresi. Protecteur spécial du Tibet, surpasse en popularité tous les Bouddhas, y compris son père spirituel Amitâbha, c'est le Dieu actif et bienfaisant par excellence.

Son nom personnifie l'amour extrême du prochain, la charité, la compassion. Sa forme simple se confond souvent avec Maitreya, le Bouddha futur.

10. — *Avalokiteçvara* à quatre bras. Assis à l'orientale sur un siège exhaussé à double rang de pétales. La main droite tenant un chapelet, la main gauche une fleur de lotus ; les deux autres mains une conque. Une peau de gazelle pend sur l'épaule gauche. Le cou, la poitrine et les bras sont ornés de colliers et de bracelets. Une jupe couvre la partie inférieure du corps. Le front est pourvu de l'urnâ. Sur la tête un diadème à cinq fleurons, incrusté de turquoises.

Bronze, visage doré, chevelure peinte en vert, turquoises incrustées.

Avalokiteçvara à onze têtes (Kenresi). C'est une forme particulièrement vénérée du Bodhisattva. Il a onze têtes dressées en pyramide et un nombre variable de bras. Une légende curieuse rapporte l'origine de cet avatar; Avalokiteçvara étant né d'un rayon de lumière émané de l'œil droit du Bouddha Amitâbha, s'enquit immédiatement des humains afin de leur porter secours. Il vit avec douleur les enfers pleins d'êtres méprisables et la terre couverte de pécheurs. Cette première et trop violente désillusion lui fut fatale. La douleur brisa la tête de l'être trop compatissant en un millier de fragments. On peut juger de l'embarras du malheureux procréateur, brusquement tiré de sa béate quiétude; il

essaya mais vainement de restituer en son intégrité la tête de son fils. De guerre lasse, il employa les morceaux à confectionner plusieurs têtes qu'il étagea très harmonieusement; par coquetterie il fit la dernière à son image, et pour consoler le Bodhisattva de cette multiplication, il lui promit qu'à la fin des temps le péché disparaîtrait du monde.

11. — *Kenresi* (fig. 5) à onze têtes et huit bras, tenant le chapelet, le lotus, le vase et une conque. L'une des mains de gauche fait le geste du prêche, et la dernière main de droite celui de la charité. Double jupe, avec pendentifs, écharpe dont les extrémités sont ornementisées; bracelets, colliers. Le socle semble avoir été rapporté. Bronze.

12. — *Aria-Pala* (T). Forme assez complexe du Bodhisattva Avalokiteçvara. La divinité est assise à l'orientale sur un siège à double rang de pétales; elle a douze bras; deux mains font le geste de la méditation, deux autres celui de la prière, deux bras levés soutiennent au-dessus de la tête une représentation d'Amitâbha sur le lotus. Les autres mains tiennent à droite le rdordje, le lotus et un disque portant un caractère chinois, à gauche le dril-bu, une sphère et le disque. Coiffure ramenée en chignon, orné d'un fleuron; diadème, colliers, pendentif.

2e rayon à gauche appuyé contre le fond de la vitrine.

MANJUÇRI (S), HJAM-PAI-DBYANGS-PA (T).

Bodhisattva, dont l'incarnation terrestre est Padma Sambhava.

Les ambassadeurs népalais ont toujours reconnu l'empereur de Chine comme une représentation tangible de Manjuçri.

13. — *Manjuçri.* Debout sur le lotus à double rang de pétales ; il tient de sa main droite une tige de lotus contournée, qui se redresse ensuite le long de son bras ; de la fleur surgit une épée ; la main gauche, posée le long du corps, tient une autre tige de lotus, dont la fleur supporte un livre. L'écharpe se contourne autour de ses bras, ornés de bracelets. La double jupe, richement brodée, plissée vers le bas, est retenue par une ceinture, garnie de pendentifs incrustés. La taille extrêmement fine, les hanches aux contours assez prononcés donnent au personnage un aspect féminin rappelant le Kwa-on japonais. Le front est dépourvu de l'urnâ ; chevelure bleue, retombant en mèches bouclées sur les épaules, diadème à cinq fleurons incrustés derrière le diadème, ornement en forme de tchorten. Cuivre doré. Exemplaire très artistique.

2e rayon à gauche, placé sur support de mandala.

14. —*Bodhisattva* (fig. 6) non déterminé, assis à l'orientale sur un siège de lotus à double rang de pétales. Son écharpe, contournée autour de ses bras, se redresse de chaque côté en formant une spirale. Le front est pourvu de l'urnâ. Diadème à cinq fleurons décroissants. Ses deux mains ramenées sur la poitrine font un geste spécial : l'index dressé de la main gauche enfermé dans la main droite (l'index représente l'intelligence) traversait les cinq éléments figurés par les doigts de la main droite, c'est le geste habituel du Bouddha suprême (Daï-Niti-Nioraï) (Bouddhisme japonais).

Pour la description de l'objet sur lequel repose la statue de Bodhisattva, voir le n° 112 (p. 54).

III

LES DIVINITÉS FÉMININES

2e rayon à droite, au 1er rang.

On peut placer au sommet du panthéon féminin une déesse qui surpasse toutes les autres par la tragique horreur de ses exploits et l'expression démoniaque de ses traits. *Lha-Mo* (T), *Kala devi* (S), mariée au roi de Ceylan, avait fait le serment d'adoucir les mœurs cruelles de son époux, ou de lui infliger, en cas d'échec, un horrible châtiment. Elle dut se résoudre à cette dernière alternative, le roi s'étant montré inébranlable dans sa résolution d'exterminer la foi du Bouddha. Elle avait un fils : elle l'écorcha tout vif, s'abreuvant de son sang; de la peau elle fit une selle qu'elle plaça sur une monture rapide, laissant les restes épars joncher les salles du palais. Le roi blessé dans ses affections et ses espoirs dynastiques, entra dans une terrible colère; il décocha dans la direction de la fugitive une flèche empoisonnée qui atteignit la monture. Lha-mo neutralisa l'effet de la blessure et prononça un redoutable anathème. La blessure devint immédiatement l'œil qui devait embrasser les mondes; elle ne s'arrêta qu'au Tibet.

15. — *Lha-mo* (fig. 7) assise sur une mule. On voit la peau de son fils écorché, le visage est adhérent, un long chapelet de crânes entoure la déesse; dans sa main droite elle tient le crâne de son enfant. Ses seins sont pendants. Œil frontal. Diadème de crânes. Bronze massif. Exemplaire peut-être unique.

2e rayon au centre, 3e rang.

16, 17, 18, 19, 20, 21. — *Six Dakhînis* (les Dakhinis sont les divinités féminines inférieures empruntées au civaïsme tantrique) debout devant des attributs divers. Chevelure bleue, diadème à cinq fleurons, colliers et bracelets. De chaque côté des jambes, restes stylisés de vêtements. Yeux et lèvres peints au naturel.

IV

LES DIVINITÉS PROTECTRICES

Yi-dam (T).

La collection ne possède aucune statuette représentant des protecteurs; quelques-uns sont figurés sur des tableaux. Les commentaires touchant cette question seront donnés dans les descriptions des peintures.

V

DÉFENSEURS DE LA RELIGION

Dharmapala (S), Tchos-Skyong (T).

2e rayon, 1er rang centre droit.

22. — *Tchagkdor*. (Voir la notice consacrée à cette divinité, collection Peralté).

Tchagkdor debout sur un socle à rang de pétales, brandissant le rdo-rdjé. L'œil frontal n'est pas très apparent, la couronne de crânes stylisée. Bronze.

VI

DIEUX TERRESTRES

YUL-LHA (T).

2e rayon à droite, 1er rang.

23. — *Tsangs-Pa* (T) (Brahma) (S) assis à l'orientale sur un siège à double rang de pétales; les mains jointes en méditation tiennent un vajra dressé verticalement, les poignets et les chevilles sont ornés de bracelets, les épaules recouvertes d'une mince bande d'étoffe. Quatre têtes pourvues de l'urnâ, quatre disques d'oreilles, diadème circulaire à fleurons simples et triples alternant, chevelure terminée par un demi-rdo-rdjé. Cuivre doré.

24. — *Dsam-bha-la-Ser-po* (T) (dieu de la richesse) assis à l'européenne, une jambe repliée, très somptueusement vêtu, ceinture ornée de turquoises, diadème à trois fleurons ; il a l'urnâ, sur son genou il tient une mangouste, qui laisse choir de sa gueule des objets précieux (la mangouste est l'attribut principal de Dsam-bha-la).

Deux divinités non déterminées debout sur un socle à rang de pétales.

25. — Divinité vêtue d'une longue tunique, le bras droit levé, tenant un vase de la main gauche.

26. — Divinité tenant un vase de la main gauche, chevelure bleue.

VII

LES SAINTS. LES DISCIPLES

2e rayon centre, 2e rang.

Tsong-Kha-Pa (1378-1441), fondateur de la secte orthodoxe des Geloukpa (bonnets jaunes), dont le chef actuel est le Dalaï-Lama de Lhasa. Sa tête est ordinairement recouverte par un bonnet de soie jaune de formes coniques, avec de larges bandes couvrant les oreilles et descendant jusqu'aux coudes « *Le Pantchen-zhba-dma* » (T). Il tient, dans chaque main, une fleur de lotus se terminant par les attributs de son inspirateur Manjuçri : le livre et l'épée.

27. — *Tsong-Kha-Pa* assis à l'orientale sur le Kholbock, coussins plats empilés. Geste et parure habituels. Les attributs sont brisés. Bronze doré.

28. — *Tsong-Kha-Pa*, assis à l'orientale sur un siège à double rang de pétales, vêtement richement ornementisé, face dorée, yeux et lèvres peints au naturel. Bronze.

29. — *Tsong-Kha-Pa*, la tête nue, faisant le geste habituel. Son vêtement est richement ornementisé. Cheveux peints en noir.

30. — *Lama* fondateur de secte, assis à l'orientale sur le Kholbock, la main droite faisant le geste du témoignage, la main gauche ramenée dans le giron tient un manuscrit. La tête nue. Vêtement aux plis multiples. Cheveux peints en noir.

2e rang à droite, 2e rang.

31. — *Lama*, assis à l'orientale sur le Kholbock.

Statuette minuscule, le vêtement est celui du Bouddhisme primitif, laissant à nu l'épaule droite et une partie de la poitrine. Il tient de la main droite un livre et dans la main gauche un pâtra.

32. — *Lama* assis à l'orientale sur le siège à double rang de pétales, la main droite faisant le geste du témoignage, la main gauche ramenée dans le giron. A ses pieds un rdo-rdjé. Le Lama est vêtu d'un manteau retenu par une bande d'étoffe passant sur l'épaule gauche et sous le bras droit; longue tunique brodée. Sur la tête, le chapeau de la secte. Bronze en partie dédoré.

2e rang à gauche, 2e rang.

33. — *Lama* (?) debout sur un socle à rang de pétales, vêtu d'une ample tunique, les mains jointes.

VIII

3e rayon, à gauche 1er rang.

§ 1. — Les *Tchorten* (stûpa en sanscrit) sont les reproductions en bronze ou en cuivre des grands édifices de pierre qui renferment des reliques et dont on rencontre de si nombreux exemplaires au Tibet; les réductions renferment des fragments d'ossements ou de vêtements portés jadis par des ermites dont on célèbre les vertus ascétiques :

Chaque Tchorten se compose de trois parties essentielles et symboliques :

1° Le socle (terre); 2° la partie centrale (eau); 3° flèche (feu). L'emblème représentant l'air.

34, 35. — *Deux Tchorten* du type tibétain, base carrée,

cube reposant sur une plinthe à plusieurs degrés, puis une sorte de pâtra tronqué et une flèche. Bronze.

36, 37, 38. — *Trois Tchorten* du type indo-siamois, base ronde, bordure à double rang de pétales, corps cylindrique, flèche de forme conique. Bronze.

LES OBJETS DU SACRIFICE

1er rayon, centre droit.

Gri-Gug. Couperet en forme d'S, employé par les lamas pour supplicier les démons, les figurines représentant les mauvais esprits sont taillées en pièces par cet instrument.

39. — *Gri-Gug*. Le manche en forme de demi-rdo-rdje porte la syllabe mystique *hum*.

40. — *Gri-Gug* à manche aplati, garniture de cuivre sans inscriptions.

1er rayon, centre droit.

VAJRA (S), RDO-RDJE (T).

Cet instrument, en forme de sceptre, représente la foudre confiée au prêtre pour combattre les démons, leurs passions et leurs vices. C'est un attribut exclusivement lamaïque.

41. — *Rdo-rdje* à huit branches. Cuivre.

42, 43, 44. — Trois *Rdo-rdje* à quatre branches. Cuivre.

1er rang, au fond à droite.

LA SONNETTE SACRÉE (DRIL-BU) (T). GHANTA (S).

Le manche de cette clochette forme un demi-vajra,

il porte à la partie inférieure une tête de divinité. Le prêtre qui porte cette sonnette s'en sert aux moments indiqués par un rituel très strict.

45. — *Dril-bu*, manche forme d'un demi-vajra à huit branches, cercle de pétales de lotus, tête de divinité, collerette de pétales.

Sur les bordures de la clochette garnitures de vajras. Dressés verticalement sur le pourtour, mufles de lions tenant des colliers de perles dans l'intervalle; vajra, joyau, roue, etc.

Autre bordure de vajras posés horizontalement. Sur l'épaulement, formule magique.

46. — Se reporter à la description précédente. Le vajra n'a que quatre branches.

47, 48, 49. — A l'intérieur formule om mani padme hum, à l'intérieur une om hum; bordures, ornements divers.

50. — Sur la panse bordure de *çakras* (ornementisés).

51. — Fragment de *paraçu* (hache), l'extrémité inférieure de la poignée en demi-vajra.

2e rayon à gauche et à droite au fond.

Boum-pa. — Vase dans lequel on conserve l'eau lustrale; ce récipient est dépourvu de manche, mais muni d'un bec et d'un couvercle. L'aspersoir y trempe toujours — il est formé d'une touffe de plumes de paon.

52, 53. — *Deux Boum-pa* identiques — le bec et le couvercle en bronze jaune, le vase en bronze rouge. La partie supérieure du couvercle est ornée de pétales de lotus. Le pourtour portant des ornements divers : çakra, vajra en croix, joyau, etc.

2e rayon au centre, près des divinités.

54. — *Boum-pa* sans bec, bronze peint. Les figures

peintes représentent les huit glorieux emblèmes : les poissons d'or (*gser-ña*), l'ombrelle (*gdugs*), la conque (*dung*), l'heureux diagramme (*dpal-be*), la bannière victorieuse (*rgyal mts'an*), le vase (*bum-pa*), le lotus (*padma*), la roue (*'K'orlo*).

3e rayon.

VASES POUR LES OFFRANDES DE FLEURS

Ces récipients figurent sur l'autel, alternant avec des lampes; ils sont ordinairement en bronze ou en cuivre.

3e rayon, droite.

55, 56. — *Une paire de vases*, col élancé, bordure inférieure et en pétales stylisés. Sur l'épaulement, figures fantastiques vaguement humaines avec des oreilles de chat et des défenses de sanglier. Dans l'intervalle, ornements en perlé.

3e rayon à gauche et à droite.

57, 58. — *Deux vases*, col forme de pétales de lotus. La première bordure, de forme évasée, s'engaîne dans une autre garniture moins haute. La troisième bordure de pétales est disposée en sens inverse. Sur la panse, figures monstrueuses, reliées entre elles par des motifs ornementés. Sur la base, fleurs épanouies. Cuivre.

59, 60. — *Deux vases*, forme analogue aux deux précédents, cols moins reliéfés, sans ornements sur l'épaulement et la panse. Cuivre.

1er rayon à gauche, au fond.

61. — *Vase* simulant une grenouille, sur le dos bande en perlé.

1er rayon à droite.

62. — *Bols* d'offrandes en bronze figurant sur l'autel; contiennent ordinairement des offrandes d'eau, de riz, etc. La série comprend cinq ou sept bols. Série de cinq petits bols d'offrandes. Bronze.

2e rayon, au 2e rang à droite.

63, 64, 65. — *Trois petites lampes d'autel* en bronze.

1er rayon à droite.

POIGNARD MAGIQUE OU PHUR-BU (T)

Le *Phur-bu* est une arme très efficace employée dans les offices magiques pour combattre les démons; il est ordinairement en fer, composé de trois lames triangulaires. On l'emploie aussi dans les danses sacrées.

66. — *Phur-bu* en bois de rhododendron sculpté. La partie supérieure du manche est une triple représentation du dieu Tamdin, l'ennemi des mauvais esprits; plus bas, le diagramme, une double bordure de pétales stylisés de lotus, nouvelle répétition du diagramme, tête de sanglier, puis le corps de l'arme formé de lames triangulaires accolées.

RELIQUAIRES

Les exemplaires composant cette intéressante collection forment un ensemble très harmonieux, les différents types y sont représentés : petites chapelles, boîtes ouvragées, amulettes de petites dimensions. Les reliquaires renferment de petites divinités en terre cuite, des fragments d'étoffe ayant appartenu à des lamas

vénérés. Les poignées qui se trouvent de chaque côté servent à fixer des attaches qui permettent aux fidèles de les pendre à leur cou, souvent aussi de les porter sur la poitrine.

3e rayon au milieu.

67, 68, 69, 70. — *Quatre reliquaires* en argent repoussé, identiques comme proportions et comme sujet. L'ornementation, très chargée, représente les emblèmes glorieux alternant avec des oiseaux qui ont très vaguement l'apparence d'aigles.

71. — *Reliquaire bronze.* Le couvercle, muni d'un revêtement en argent, finement travaillé; l'ensemble harmonieux et sobre se différencie nettement des conceptions artistiques tibétaines, le travail semble avoir été exécuté d'après un modèle ou sous une influence étrangère, persane ou afghane peut-être. Ce reliquaire renfermait deux petites pièces de terre cuite et une statuette en bronze.

72, 73. — *Deux reliquaires en bronze.* Le revêtement du couvercle partie en argent. Cette plaquette représente le Cintamani, le joyau, l'une des sept choses précieuses, attributs du monarque universel. Objets que Siddhârtha aurait possédés, s'il n'était devenu Bouddha.

1er rayon contre la paroi.

74, 75, 76. — *Trois couvercles de reliquaires argent*, incrustations, style du n° 71.

77. — *Couvercle de reliquaire argent*, travail très soigné, disposition très harmonieuse du motif central.

78. — *Reliquaire argent*, incrustations.

79, 80, 81. — *Reliquaires* montés sur un serre-tête.

82. — *Reliquaire argent.*

83. — *Reliquaire bronze*, revêtement argent sur le couvercle.

84. — *Reliquaire bronze*, sur le couvercle revêtement cuivre. Ce reliquaire renferme une touffe de cheveux et des fragments de vêtements; il en a été prelevé quatre petits instruments symboliques représentant, les huit emblèmes glorieux (voir n° 110).

85, 86. — *Deux reliquaires bronze*, ornement cuivre.

87, 88, 89. — *Trois reliquaires en bronze*, formes diverses. Reliquaire de forme ronde; au centre d'une auréole formée par des pétales de lotus figure le diagramme circulaire en tibétain rkyon'k'yil, dont les trois segments symbolisent le Bouddha, la loi, la congrégation (Bouddha, Dharma, Sangha).

90. — *Reliquaire bronze* avec monogramme en caractère lantsha.

91. — *Reliquaire bronze* sans ornements.

92, 93, 94.— *Trois reliquaires* de petit format, bronze et argent, incrustations.

Figurines en terre cuite et statuettes trouvées dans les reliquaires.

1er rayon à droite.

95. — *Târâ* (S), *Dol-ma* (T), reliquaire n° 117.

96. — *Târâ*.

97. — *Tsong-kha-pa*, sujet doré, niche peinte en rouge.

98. — *Kenresi*.

99, 100, 101, 102. — *Padmasambhava* (?).

103, 104. — *Cakya-Muni* (Cakya-thub-Pa).

105. — *Le joyau* (Cintamani).

106. — *Bouddhas* (?)

107. — *Tchorten* représenté sur plaquette de bronze.

108. — *Le Yi-dam Rdo-rdje-hdjigs-byed* embrassant *sa Çakti* (Panthéon tibétain, n° 61).

109. — *Dsam-bha-la-nga-po* (Panthéon tibétain, n° 267), dieu de la richesse.

1er rayon à gauche.

110. — *Quatre plaquettes* en cuivre, trouvées dans le reliquaire n° 84 et représentant les huit emblèmes glorieux.

2e rayon à gauche contre la paroi.

111. — *Cuirasse* portant la syllabe magique hri.

2e rayon à gauche servant de support au Bodhisattva n° 14.

112. — Support de mandala. Un ensemble de divinités se trouvent ordinairement réunies sur ce disque (voir dans la collection tibétaine du Musée). Cuivre. Sur le pourtour, les huit emblèmes glorieux et les sept trésors : le trésor de la roue, de la pierre précieuse, de la femme, du conseiller, de l'éléphant, du cheval et du général victorieux.

2e rayon à droite.

112 *bis*. — Le diagramme surmonté de trois bounpa (?) posé sur un socle à pétales de lotus.

1er rayon à droite.

Le flacon a eau lustrale (Ch'ab lug) (T).

Le flacon à eau lustrale (*Ch'ab luç*) pend du côté droit de la ceinture ; se compose d'un flacon minuscule, recouvert d'un rectangle d'étoffe.

Contre la paroi.

113. — *Ch'ab lug* avec cuiller, étoffe rouge, lanière cuir.

114. — *Ch'ab lug*, étoffe rouge, bordure dorée, chaînette fer.
115. — *Ch'ab lug*, étoffe grossière, lanière cuir.

1er rayon à gauche.

LA CONQUE (DUNG) (T).

Instrument dont on tire un son semblable à celui de la sirène. On le place parfois sur l'autel, mais il n'est alors qu'un emblème, représentant, parmi le sacrifice des cinq sens, celui de l'ouïe.
116. — *Conque* munie d'une armature de bronze. En bordure, les huit emblèmes glorieux; cinq sont encore apparents : la roue, le diagramme, la boum-pa, la conque et les poissons. Le motif principal est un dragon, de facture chinoise.

§ 2. — INSTRUMENTS PROFANES.

1er rayon.

117, 118. — *Deux théières*. Étaient employées par des lamas.
119. — *Beurrier*.
120, 121. — *Deux petits bols* en bois de thuya, couvercle argent.
121 *bis*. — *Vase*, bronze, bordure argent.

2e rayon à droite.

122. — *Petite soucoupe*, argent.

BIJOUX

123, 124, 125, 126. — *Bagues en argent*, turquoises.

127. — *Une paire de pendants d'oreilles*, or, turquoises.

128, 129, 130. — *Trois paires de pendants d'oreilles* de grandes dimensions.

131. — *Paire de pendants d'oreilles*, argent.

132. — *Paire de pendants d'oreilles*, argent.

133, 134. — *Coulant de natte*, argent, pierres précieuses.

135. — *Agrafe*, argent, verroteries.

136. — *Un lot de plaques d'argent* provenant de colliers.

137. — *Collier mosso.*

138. — *Collier mosso.*

139. — *Bracelet*, argent massif.

VITRINE II.

A droite de la porte centrale de la rotonde.

Les objets d'origine chamamique.

Cette seconde vitrine renferme les objets d'origine chamamique; il va sans dire qu'une telle division, accentuée de façon aussi précise par cette séparation en deux meubles différents, doit sembler parfois assez arbitraire. Nous ne saurions nous prononcer pour des instruments tels que les rosaires et les moulins à prières, qui pourraient tout aussi bien rentrer dans l'autre catégorie. La matière entrant dans la composition du grand rosaire dénote cependant une influence chamamique indéniable.

1er rayon à gauche.

ROSAIRES

Le rosaire (*Pren-ba*) est toujours placé près de l'officiant, qui le prend suivant les exigences du rituel. La matière qui entre dans sa composition n'est pas indifférente : le chapelet à grain de corail est consacré à Padmasambava ; pour les Bouddhas, on doit employer des chapelets jaunes, etc.

140.—*Rosaire*.Chacun des 106 grains qui le composent provient d'une rondelle extraite de la calotte crânienne d'un cadavre différent, toujours un ermite. Ce rosaire précieux (t'od-t'en) (T) est spécialement employé pour le culte du terrible Vajra Bhairava, le vainqueur du roi de la mort. Les lanières de cuir où glissent de petits anneaux de cuivre et d'argent servent à compter : le cuivre, les unités ; l'argent, les dizaines. Pour ce faire, on le glisse le long du lacet.

141. — *Rosaire*, grains en bois, terminé par un lacet de cuir dans lequel des perles multicolores sont enfilées. A l'extrémité, une griffe.

1er rayon à droite.

142. — *Rosaire* à grains blancs (coquillages) consacré au Bodhisattva Avalokikiteçvara.

Moulins à prière (*Khorlo*) (T) (se reporter à la notice consacrée à cet objet, collection Péralté).

2e rayon à gauche.

143. — *Khorlo*. Inscription en caractères lantsha. Le plan supérieur muni d'un ornement en forme de snatshogs rdo-rdje (double rdo-rdje) ; à la partie infé-

rieure, bordure de pétales de lotus; le sommet en forme de gland. Manche bois. *Bronze doré.*

2e rang au centre.

144. — *Khorlo* cuivre, manche bois grossièrement ouvragé à la partie supérieure. Fabrication tibétaine.

145. — *Khorlo* cuir cerclé de bronze, pivot coquillage, manche bois usé à l'emplacement du pouce. Fabrication tibétaine.

146. — *Khorlo* de moine ambulant, de grandes dimensions, le sommet en cuivre, la partie cylindrique ornée d'un revêtement en forme de chapelet de perles, appliques en coquillages. Un mantelet d'étoffe, auquel sont appendus des disques de cuivre et des plaquettes portant les formules sacrées, masque le pivot en coquillages et le manche en bois où se trouve gravée la prière sacrée, om, mani padme hum. Le moine assemble les fidèles et, accroupi, tourne le moulin en psalmodiant.

1er rayon.

KAPÂLA (T).

Récipient fait avec une calotte crânienne d'ermite, on remplit ce vase improvisé de vin et de sang. L'usage en est réservé aux lamas.

147. — *Kapâla* cerclé d'argent, couvercle de bronze garni d'argent, support bronze.

148, 149. — *Deux Kapâla* sans garniture, ni support. Reproductions de Kapâla.

150, 151. — *Deux Kapâla* en bronze, couvercle du même métal, la poignée étant formée d'une bordure de lotus et d'un demi rdo-rdje; le support en triangle avec trois têtes.

152. — *Kapâla* en bronze vert-de-grisé, trépied adhérent; le couvercle, très ouvragé, se termine par un demi rdo-rdje.

1er rayon gauche.

LES INSTRUMENTS DE LA MUSIQUE SACRÉE
(FÉMURS ET TIBIAS)

1° *Trompettes* (*Rkang-gling* (T)(pro *Kan Ling*) employées dans les rites d'exorcisme de magie et de sorcellerie, les instruments vulgaires étant tenus pour insuffisants.

153. — Kang-Ling, recouvert de cuir, porte un vajra sculpté d'une grande finesse, la partie centrale du vajra est percée.

154. — *Kang Ling* de plus petites dimensions, sans ornements.

TAMBOUR MAGIQUE DA-MA-RU (T).

Deux calottes crâniennes, ou deux morceaux de bois en simulant la forme, sont accolés par le sommet; sur le bord on tend une peau séchée ; des boules reliées à l'instrument par des ficelles remplissent l'office des baguettes. Un mouvement de va-et-vient imprimé à l'appareil jette les boules alternativement sur chaque face du tambour.

155, 156, 157. — *Trois Da-ma-ru*, confectionnés avec des calottes craniennes, pendant en étoffe ou en cuir.

158. — *Da-ma-ru*, tambours en cercles, bois.

Les instruments que nous mentionnons maintenant constituent l'orchestre habituel des cérémonies ou des danses sacrées et non des exorcismes, car ils ne sont pas suffisamment efficaces.

159, 160, 161, 162. — *Trompettes droites* à cornet évasé de cuivre, le corps de l'instrument en bois maintenu par des cercles de cuivre (deux de ces trompettes se trouvent dans la vitrine I, 3e rayon).

2e rayon à droite et à gauche.

163, 164. — *Trompettes recourbées.*

1er rayon à droite et à gauche.

165, 166. — *Deux trompettes recourbées.*

167. — *Trompette en forme de cor.* A la base un dragon de facture assez archaïque.

2e rayon au centre.

168, 169. — Deux *paires de petites cymbales* reliées ensemble par des chaînettes.

170, 171. — *Sonnettes* en forme de cymbales battant, bois dur.

1er rayon contre la paroi de gauche à droite.

Masques employés par les lamas dans les représentations mystiques.

MASQUES

Le monopole des représentations mystiques est réservé aux lamas, qui personnifient alors les dieux et les démons en revêtant des costumes et masques spéciaux. Les acteurs profanes sont admis pour les représentations des Jatakas, « l'histoire des existences antérieures du Bouddha ».

D'après Waddell, on peut ranger les masques en cinq classes : le roi des ogres, les ogres furieux, les goules, les maîtres démons terrestres, les maîtres.

172. — *Masque*, figure humaine, d'une patine très naturelle.

173. — *Masque de goule* (*Tur*) (T).

174. — *Masque de mort* pour la danse des squelettes.

175. — *Masque de roi des démons* (*Drag-mar*) (T). Ce masque est d'assez grandes proportions, avec des dents énormes et un œil placé verticalement au centre du front. Sur la tête, il porte un diadème, formé de cinq crânes humains.

Vêtements employés par les lamas dans les représentations mystiques.

1er rayon contre la paroi de gauche à droite.

176. — *Manteau soie*, motifs chinois.
177. — *Manteau vert*, bordure jaune et rouge.
178. — *Manteau noir*, bordure jaune et rouge.
179. — *Manteau en soie damassée*, fils d'or composés de fibres et de pellicules de papier doré enroulées autour.
180. — *Camail de lama*, soie brochée.

Au centre, derrière le grand moulin à prières.

181. — *Pièce de soie chinoise*, motifs très artistiques.
182. — *Pendeloque* composée de chaque côté de trois bandes de soie bleue, jaune et rouge, posées l'une sur l'autre et retenues en haut par un ornement de soie, soutenu par une lame de carton. Cet ornement et ces bandes se terminent par des glands. Les deux parties sont reliées par un cordonnet de soie rouge.

VÊTEMENTS DES PRÊTRES ET ACCESSOIRES

1er rayon à droite et à gauche, contre la paroi à droite.

183. — *Tchod-Pan* (T), coiffure formée de cinq feuillets, portant respectivement l'image de l'un des Dhyâ-

ni-Bouddhas : Amoghasiddha (vert), Amitâbha (rouge), Akshobhya (bleu), Vairocana (blanc), Ratnasambhava (jaune). Chacune de ces divinités a le pouvoir de vaincre un esprit spécial, aussi est-ce pendant le service qui a pour but d'éloigner ces esprits que les prêtres revêtent cette coiffure.

183. — *Tchod-Pan* répondant à la description de la notice.

A gauche.

184. — *Tchod-Pan* représentant des Dakhinis.

1er rayon au centre, contre la paroi.

185. — *Ornements divers.* Démon à quatre pieds, ayant servi à la décoration d'une niche de Bouddha dans un temple. Fer battu doré.

A gauche.

186. — *Pièce de bois* sculpté et peint représentant une boum-pa ornée de fleurs, posée sur un socle à rang de pétales; la boum-pa est surmontée d'ornements fleuris au milieu desquels trône Amitayus.

1er rayon à droite.

187. — *Petit brûle-parfum* sur trépied.

A droite et à gauche contre la paroi.

188, 189, 190. — *Planches à imprimer*, représentation de Loungta, le cheval aérien, avec formules sacrées.

191, 192, 193, 194. — *Règles* en bois dur, représentation en creux des différents cycles de l'ère tibétaine (?).

2e rayon à droite.

195. — *Moulé* servant à faire de petites représentations de tchorten en terre cuite.

196. — *Divinité Bon-Po*, bois peint sculpté, cavalier vêtu à la chinoise, étriers et selle de même origine. Le nom Bon-Po (pr. pem-bo) est Kh'ab dkai po, le nom générique rgyal po che grags. Elle est également vénérée par les différentes sectes bouddhistes.

2e rayon à gauche.

197. — *Divinité Bon-po*, bois grossièrement sculpté. Son nom serait Tsè dpag med (l'Amitayus). Le Tibétain de M. Bacot prétend en effet qu'il portait un petit vase dans ses mains jointes en méditation, ce qui donne lieu de croire que cette divinité fut empruntée par les Bon-po aux bouddhistes.

IX

PEINTURES

Au-dessus de la vitrine I, au centre.

198. — *Çakya-Mouni.* Assis à l'orientale sur un trône de lotus, la main droite faisant le geste du témoignage, la main gauche dans la position indifférente. Il est vêtu d'une robe rouge qui laisse entrevoir, la partie supérieure du vêtement de dessous. Sa poitrine et sa face sont peintes en or ; il a l'urnâ et l'ushnisha. Les compositions qui servent d'encadrement au sujet principal représentent les différents épisodes de sa vie terrestre. En haut, à droite, son incarnation sous

forme d'éléphant blanc ; plus bas, sa naissance miraculeuse : il sort du côté droit de sa mère, l'éducation, l'ultime tentation du démon Mara qui motive le geste de prise à témoignage ; les prédications, et enfin, à la partie supérieure, la mort et la crémation. A ses côtés, deux disciples tenant le pâtra et le sistre. Peinture sur toile.

A droite.

199. — *Çâkya-Mouni* assis à l'orientale sur un siège de lotus, faisant le geste du témoignage de la main droite, la main gauche étant ramenée dans la position indifférente. Son vêtement se compose d'une tunique rouge richement ornée, le vêtement de dessous est orange clair, retenu par une ceinture verte, il a l'urnâ et l'ushnisha, derrière lui une auréole flamboyante coupée, une autre de plus petites dimensions encadrant la tête.

A droite du Çâkya, le Bodhisattva Maitreya (S) Byams-Pa (T), le Bouddha futur à sa gauche ; à gauche, le Bodhisattva Manjuçri ; à la partie inférieure, en allant de droite à gauche la déesse Lha-mo. Le dieu des enfers Yama et sa sœur Yami montés sur le taureau, le Yidam-jigs byed embrassant sa çakti.

Puis Phyag drug pa et enfin Dsam-bha-la, le dieu de la richesse.

En haut à droite, le personnage qui proémine est Nagarjouna (Klu-grub [T]) avec un diadème de serpents ; vers le milieu, deux Taras (Dolma), et Atiça.

Les autres personnages sont des lamas ; peinture sur toile à double encadrement étoffe jaune et rouge ; en bas, pièce de toile chinoise avec dragon.

A gauche.

200. — *Un disciple de Tsong-Kha-pa*, assis à l'orientale sur un trône, lisant le *Lam rin*, le principal ouvrage de son maître ; au-dessus de lui se trouve *Tsong-Kha-pa* ; au-dessous, se succédant de gauche à droite et par rangées, *Lha-mò*, *Tse bdag mgon-po*, *Dsam-bha-la* (le dieu de la richesse), *deux Târâs*, *Tchagkdor*, *le Yi-dam* (1) *Jigs byeds*, et enfin *Yama*, le dieu des enfers. Les autres personnages occupant la droite et la gauche de la toile sont de saints lamas.

En bas, à droite de la vitrine I.

201. — *Avalokiteçvara* à vingt-cinq têtes, correspondant aux différents mondes ou cieux (?). De chaque côté du Bodhisattva, des Târâs et Dakhinis.

En bas, trois Yi-dam sans Çakti.

A gauche.

LES DIVINITÉS FÉMININES

202. — *Târâ verte* (*Sgrol-ljang*) (T). *Târâ* verte assise sur un lotus émergeant des flots, sa pose habituelle, la

(1) Les divinités formant ce groupe n'ont de commun que le rôle qu'elles jouent dans les croyances des bouddhistes lamaïstes. Chaque lama choisit dans le panthéon bouddhiste une divinité qui lui sert personnellement de protecteur contre les maléfices des mauvais esprits et lui donne le pouvoir de les conjurer. Cette divinité peut être quelconque ; en théorie, le lama peut même en créer une de toutes pièces dans son imagination.

Mais la routine s'est établie ici comme partout ailleurs, et l'on choisit de préférence certaines divinités (Bouddhas et Bodhisattvas) et surtout certaines formes de ces divinités, celles qui les représentent avec leur « énergie féminine », avec la « Çakti » dans un acte d'amour et de procréation qui est traduit avec un réalisme saisissant par la sculpture religieuse tibétaine. La peinture laisse à désirer sous ce rapport.

J. Deniker (*Catalogue de la vente* G., p. 102.)

jambe droite pendante, son auréole est encadrée de lotus, des rameaux secondaires soutiennent en s'épanouissant deux figures de lamas, inscriptions en lettres dorées, pour celui de gauche mkhan pro rdo-brjéh... la na mo.

A droite, bye bsgrots pochi dbang.

2e ligne, phyug nga dbang bloz du la na mo.

Dans un nuage un prêtre portant le sabre et le pâtra. Une femme versant l'eau contenue dans une boum-pa, munie de son aspersoir en bois. Près du lotus des hommes s'ablutionnent. A droite, une déesse (une forme de Târâ) portant l'Ançuka (S) et un disque doré : elle est montée sur un cerf caparaçonné.

A gauche.

Dpe-dkar-rgyal-po assis sur un lion, portant le chapeau qui le caractérise ; il a trois têtes, celle de droite est bleue, celle de gauche rouge ; son corps et la face médiane sont blancs. Le troisième œil est apparent sur ses trois visages.

Ses mains droites tiennent un glaive, un arc et un bâton rouge ; ses mains gauches, une flèche, une épée et un autre bâton.

Dans la vitrine I contre la paroi, de gauche à droite.

203. — *Lama* assis à l'orientale sur un trône, devant lui les offrandes, plus bas le joyau. Il tient dans sa main droite le rdo-rdje ; sa main gauche ramène dans le giron un vase d'où émerge une fleur; son chapeau est orné d'un double rdo-rdje. Au-dessus de lui divinité tutélaire (Târâ [?]).

203 *bis*. — *Padma Sambhava en tib. Slob. Dpon Padma byung pas*, fut conçu d'un rayon de lumière émané du Bouddha Amitâbha; il se livra à la propagande de la loi bouddhique, déjà considérablement altérée par les pratiques magiques du tantrisme. En 749 il fonda, près

de Lhasa, le célèbre monastère de Samyé, son séjour au Tibet fut de courte durée. La foi solidement établie, il disparut mystérieusement, enlevé au ciel, où il reçut le titre de second Bouddha sauveur du monde.

204. — *Padma Sambhava.* Assis à l'orientale sur un siège à bordure de lotus, tenant le Vajra, le Kapala et le Khâtvanga terminé en triçula. Au-dessus, image de Tsong-Kha-pa; trois formes différentes de Dsambha-la, dieu de la richesse : 1° Dsambha-la-ser-po; 2° Dsambha la dkar po ; 3° Dsam-bha-la-nga-po.

205. — *Padma Sambhava.* Assis à l'orientale sur le lotus; il tient ses attributs ordinaires, le Vajra de la main droite et le Kapâla surmonté d'un vase rouge de la main gauche. Sa tunique et la doublure de son bonnet sont rouges, le bonnet est surmonté d'un demi-Vajra, peinture sur papier fort.

206. — *Un Saint,* assis au milieu de belles branches fleuries; çà et là quelques fruits. Il est vêtu d'une tunique richement ornementée; la poitrine est nue; on aperçoit la jupe de couleur plus foncée, retenue par une ceinture verte; à ses pieds un adorateur; dans un plan plus lointain, des gazelles broutent sur les flancs gazonnés d'une colline; un peu au-dessus du sommet, dans un cercle, une Târâ blanche.

Sur la partie inférieure du siège, inscription en lettres d'or :

« Nda mtchon tug pa sbe byed pa .»

Au-dessus de la vitrine II, à droite en entrant au centre.

207. — *Domaine d'un Dieu (Dklyl tchang T).* Le centre renferme quelques attributs, dans un carré les images des principaux avatars du Dieu, puis différentes cours toujours limitées par les mêmes figures géométriques et renfermant les êtres sauvés par l'intercession du

dieu, à la partie inférieure deux Yi-dam, l'un embrassant sa Çakti.

A gauche.

208. — *Les 35 Bouddhas de confession* (*Toungshakchi sangye Songa*). Au milieu, Câkya Mouni (Çakya thub pa), faisant de la main droite le geste du témoignage, la main gauche ramenée dans sa position indifférente; la robe de couleur orange ne laisse voir qu'une partie de sa poitrine et de son bras droit.

A droite.

209. — *Tara blanche* (*Sgrol dkar*) (T), assise à l'orientale sur un siège à rang de pétales. Deux mains jointes faisant le geste de la prière, les deux autres tenant le lotus et le rosaire. Diadème à cinq fleurons; chignon haut très ornementé. Vêtement vert, jupe rouge. Triple auréole.

Autour du sujet principal sont groupées une série de Târâ vertes, protégeant des adorateurs. A la partie inférieure, au milieu, une Târâ blanche.

A droite et à gauche de la vitrine : 1° à droite.

210. — *La déesse Sitātapatrā aparājitā* (tib-gdudgs-dkar-can-ma), c'est une forme de Tara, elle a quatre têtes: deux blanches, une rouge et une verte, ses mains droites tiennent le çakra, le svastica, et une petite ombrelle. A gauche, avant l'arc, le lacet et le crochet; en bas, Dzam-Dha-la et sa mangouste entouré de Dakhinis. Tout autour de la déesse, des Târâs et quatre lamas qui semblent l'invoquer. Peinture sur toile; à la base, rectangle de soie.

2° A gauche.

211. — *Bouddha faisant la Dharma-çakra mûdra*, correspondant au n° 102 du panthéon tibétain : Rgyal-ba-mthong-ba-don-od ; au-dessus, un lama.

L'ensemble de la toile est rempli de petits Bouddhas faisant le geste de la méditation et tenant le pâtra.

Peinture sur toile, assez passée, double encadrement étoffe.

Dans la vitrine, 1er rayon entre la paroi de gauche et de droite.

212. — *Le Yi-dam Gsan-sgrub sans Çakti.* Le corps peint en rouge, trois têtes munies de l'œil frontal peintes en vert, rouge et jaune, couronne de crânes. Les bras tiennent le vajra, le triçula, le glaive, le lacet et la lance, l'un des bras droit retient sur les épaules une peau de bête. Une série de crânes humains assujettis après un serpent entourent le dieu dont les pieds foulent des reptiles. Peinture sur toile.

213. — *Samvara ou dpal Khor-lo Sdom Pa*, sous la forme Yi-dam. Le Yab assis à l'orientale est pourvu de trois têtes, une blanche, les autres bleue et rouge. Le corps est bleu. Les mains, au nombre de six, tiennent à droite le disque et le Damaru et le vajra, à gauche un disque blanc, un Kapâla et un dril-bu. La çakti blanche embrasse le Yab. Elle n'a pour tout habillement qu'un bracelet à chaque bras et un collier passé autour du cou.

A gauche de la vitrine II, au delà de la porte de la salle du Cambodge encadrant la statue d'Aïzen Mio-ô.

Bandes longues et étroites réunies par trois, un gland terminant l'extrémité libre de chaque bande.

Chaque jeu de trois bandes s'applique sur trois autres et ainsi de suite. Elles sont beaucoup plus longues à la partie inférieure de la bannière.

214. — *Bannière de temple.* Les bandes supérieures formées d'étoffe dorée, les bandes inférieures de soie brochée.

215. — *Bannière de temple*, de dimensions plus restreintes, mais de même modèle.

Au milieu.

216. — *Étendard de temple.* Yama et sa sœur Yami debout sur le taureau.

BIBLIOGRAPHIE

J. DENIKER, *Catalogue de la vente G.*, 1re partie.
GRUNWEDELE, *Führer durch die Lamaistische Sammlung des Fürsten Uchtomsky*, Leipzig, 1900.
S. LÉVI, *Le Népal*, vol. I et II.
L. DE MILLOUÉ, *Bod-Youl ou Tibet.*
L. DE MILLOUÉ, *Catalogue du Musée Guimet*, Lyon, 1883.
L. DE MILLOUÉ, *Guide illustré au Musée Guimet.*
S. D'OLDENBOURG, *Panthéon tibétain.*
SCHLAGINWEIT, *Le Bouddhisme au Tibet.*
WADDELL, *The Buddhism of Tibet.*

EXPLICATION DES TERMES TECHNIQUES

Boum-Pa (T), vase contenant l'eau lustrale.

Cintamani (S) *Nor Bu* (T), joyau en forme de cinq pierres précieuses enflammées.

Damaru (S et T), tambour-claquette, formé de deux calottes crâniennes accolées.

Dung (T), conque.

Dril-bu (T), Ghanta (S), clochette sacrée.

Gri-gug (T), couperet en forme d'S.

Kapâla (S) *Thod-Krag* (T), crâne humain transformé en vase magique.

Khatvanga (S et T), sceptre magique, terminé par une série de sculptures superposées représentant une boum-pa, un vajra en croix, deux têtes, un crâne et un vajra, ou quelquefois un petit trident.

Khorlo (T) ou *Çakra* (S), la roue de la loi.

Mûdra, geste conventionnel et sacré que font avec les mains les divinités, et en les imitant, les prêtres bouddhistes.

Phur bu (T), poignard magique.

L Tcags-Kyu (T) ou *Añçuka* (S), croc à éléphant, orné de deux ou trois demi-vajra.

Triçula (S), trident.

Urnâ (S), signe en forme de rondelle que portent sur le front certaines divinités.

Ushñisha (S), sorte de chignon que portent au sommet de leur tête certaines divinités. C'est une excroissance recouverte de cheveux.

Rdo rdje (*pro Dordjé*) (T) *Vajra* (S), petit spectre représentant la foudre.

Vishva Vajra (S).

Sna Tshogs-rdo-rdje (T).

Double vajra.

Yab (T) père.

Youm (T) mère.

KAKÉMONOS

DONNÉS AU MUSÉE GUIMET PAR M. R. LEBAUDY

De chaque côté du Kakémonos représentant Kouan-Yin, 14.511-14.511 *bis*, 2 mâts de pagode (Cambodge). Don de M. A. Leclère.

ROTONDE

De gauche à droite.

14.190. — (1) *Femme japonaise*. École de Shunsho. Shunsho (1726-1792), école de Katsukawa, se distingue de ses devanciers par la science de son drapé; ses acteurs jouant des rôles de femmes font admirablement valoir les plis et replis de leurs somptueux costumes. Shunsho a publié plusieurs ouvrages, en collaboration avec Shigemassa, fondateur de la lignée des Kitao.

L'œuvre exposée, quoique très ample, très étoffée, ne manque pas d'harmonie; l'enveloppement compliqué, les plis savants des étoffes sont rendus avec un faire très artistique.

14.198. — (2) *Fouguen* (sanscrit *Samantabhadra*) sur l'éléphant, tenant le Go-Kô « cinq Kos », emblème des cinq Bouddhas suprêmes, et la sonnette sacrée (Réi)



Fig. 8. — Kakémonos de M. Lebaudy.

dont le son met en fuite les démons. Fouguen personnifie l'intelligence suprême.

Artiste inconnu, XVIIIe siècle.

14.199. — (3) *Philosophe chinois*, par artiste inconnu, XVIIIe siècle.

14.226. — (4) *Kouan-Yin* (sanscrit *Avalokileçvara*), signature Ou-Tao-Tsé (dynastie des T'ang).

Traduction. Cette image était dressée sur la montagne de Bou-doo à Nan Haï (mer du Sud), puis transportée sur la montagne de San Tao à Ton-Haï (Japon). L'empereur japonais, Kaing Tcheng, la fit reproduire par Tsé-Wei-Tsé-Tchou Kiang.

(Traduction de M. Ou-Tsing-Shuing.)

14.1?6. — (5) *Le génie de la Mort*, par artiste inconnu, XVIIIe siècle.

14.189. — (6) *Portrait d'homme*, école d'Okio, XVIIIe siècle.

14.197. — (7) *Amida* faisant le geste du prêche, par artiste inconnu, XVIIIe siècle.

14.235. — (8) *Kouan-Yin*.

Traduction. Ses yeux favorables sont regardés par tout le monde.

La mer de bonheur et de longévité n'a pas de limites.

Établi par Tou-Ting.

Écrit par Tchou-Kiang-Ping Wei-Tsé.

Cachets :

1 Discipline de Ling Tsée.

2 Vue par l'empereur trois fois.

3 Cachet de Suei-Ling.

4 Ton-Ting.

5 Cachet de Wei-Tsé.

6 Tchou Kiang (noms d'écrivains). Le style est communément employé par les écrivains bouddhistes.

(Traduction de M. Ou-Tsing-Shuing.)

14.179 — (9) *Amida-Butsou* faisant le geste de l'enseignement de la charité. A sa gauche, Mondjou (sanscrit Manjuçri) ; à droite, Fouguen (sanscrit Samantabhadra). Le premier sur le lion, le second sur l'éléphant. L'auréole entourant chacun des trois personnages principaux est la caractéristique d'un art très ancien (XIIe-XIIIe siècles).

14.209. — (10) *Amida* faisant le geste de l'intrépidité et de la charité. Kakémono pour temple, par artiste inconnu, fin du XVIIe siècle.

14.195. — (11) *Homme* effrayé par l'apparition soudaine d'un mauvais génie, sans signature, XVIIIe siècle.

14.237. — (12) *Shinwo*, philosophe et médecin chinois. Signé Kano Doshun, fin du XVIIIe siècle.

14.205. — (13) *Doki* foudroyé, sans signature, XVIIIe siècle.

NON EXPOSÉ

14.180. — (14) *Paysage*, signé Tsunenobou (1635-1713), fils de Naonobou et son élève.

14.187. — (15) *Oiseaux*, école de Kano (XVIIIe siècle).

14.188. — (16) — *Personnage chevauchant un poisson*, signé Okio (1732-1795).

14.182. — (17) *Femme chinoise*, signé Seishu, XVIIIe siècle.

14.183. — (18) *Femme japonaise*, école d'Hokousaï. XVIIIe siècle.

14.184. — (19) *Chatte et ses petits*, école d'Hokousaï, XVIIIe siècle.

14.185. — (20) *Enfants jouant autour d'un personnage masqué*, école d'Hokousaï, XVIIIe siècle.

14.186. — (21) *Sujet non déterminé*, école d'Hokousaï.

14.187. — (22) *Personnage divers*, école de Hishigawa, XVIIIe siècle.

14.191. — (23) *Danse de Nô*, école de Hanaboussa It Tcho.

14.192. — (24) *Personnage regardant un génie*, école de Hanaboussa It Tcho.

14.193. — (25) *Niho*, par artiste inconnu, XVIIIe siècle.

14.194. — (26) *Niho*, par artiste inconnu, XVIIIe siècle.

14.200. — (27) *Portrait de femme*, signé Tadakiyo, XVIIIe siècle.

14.201. — (28) *Portrait de femme*, école de Wukijoyé,

14.202. — (29) *Oiseau*, école de Korin.

14.203. — (30) *Œillets rouges*, école de Korin.

14.204. — (31) *Portrait de vieillard*, signé Setsukô (fin du XVIIIe siècle).

14.205. — (32) *Les dieux du bonheur*, signé Tosimitou (fin du XVIIIe siècle), petits poèmes par Sokousan-Jin.

14.207. — (33) *Femme japonaise*, école de Woukiyoyé (fin du XIXe siècle).

14.208. — (34) *Femme japonaise*, école de Woukiyoyé (commencement du XIXe siècle).

14.210. — (35) *Femme japonaise*, signé Shigemassa. Kitao (1734-1817) fut surtout un peintre d'estampes; ses sujets, extrêmement variés, rappellent Harounobou, dont il fut d'ailleurs l'un des meilleurs élèves.

14.211. — (36) *Un enlèvement*, École de Kano (?).

Un homme porte sur ses épaules une jeune femme et court, jambes et pieds nus, sur la berge d'une rivière.

14.212. — (37). *Femme épluchant un fruit*, signé Shoshan (commencement du XIXe siècle).

14.213. — (38) *Dessin sur papier*, sujet non déterminé, d'après Kiosaï (XIXe siècle).

14.214. — (39) *Dessin sur papier*, sujet non déterminé, d'après Kiosaï (XIXe siècle).

14.215. — (40) *Portrait de femme*, école de Kyoto (XIXe siècle).

14.216. — (41) *Portrait de femme*, école de Kyoto (XIXe siècle).

14.217. — (42) *Femme au parasol se retroussant*, signé Toïn (commencement du XIXe siècle).

14.218. — (43) *Les six poètes*, d'après Korin (XIVe siècle).

14.219. — (44) *Sujets divers*, signé Matsoushighé (XIXe siècle).

14.220. — (45) *Femme sautant par une terrasse*, signé Miyagava Isyo (XIXe siècle).

14.221. — (46) *Deux jeunes filles*, sans signature (fin du XIXe siècle).

14.222. — (47) *Femme japonaise*, école de Kyoto (XIXe siècle).

14.223. — (48) *Femme japonaise*, par artiste inconnu (XIXe siècle).

14.224. — (49) *Sujet non déterminé*, signé Gokousaï (fin du XIXe siècle).

14.228. — (50) *Démon*, d'après Hokousaï (fin du XVIIIe siècle).

14.229. — (51) *Le génie de l'étoile polaire*, école de Toça Mitsuoki (XIXe siècle).

14.230 — (52) *Femme japonaise*, école de Shishigawa (XVIIIe siècle).

14.231. — (53) *Prêtre bouddhiste*, sans signature (XVIIIe siècle).

14.232. — (54) *Les dieux du bonheur*, signé Tañi-Bountcho (1764-1842), fils de Tani Kokukoyu, fut attaché comme peintre à la maison des Tokugawa. Ses œuvres, d'une facture un peu chinoise, rendent admirablement la perspective. Aussi se distingue-t-il nettement de ses contemporains par l'envergure originale de ses paysages. Il fut le précurseur de Hiroshighé, dont les estampes ont souvent reproduit les mêmes sites.

Ses principaux élèves furent Toyaka Boumyo (1782-1852), Okada Karin.

14.233. — (55) *Paysage*, signé Keiboun, école de Shijo (fin du XVIIIe siècle).

14.236. — (56) *Le dieu Tenichi Tenjo*, signé Fujivara Moritané (XVIIIe siècle).

14.234. — (57) *Dragon*, signé Kano Ghiokouyeï (commencement du XIXe siècle).

14.227. — (58) *Philosophe chinois*, école de Bouncho (XVIIIe siècle).

S. YAMASHITA et J. HACKIN.

FOUILLES D'ANTINOË EN 1908

Notice des objets recueillis à Antinoë, au cours de la campagne de fouilles de 1908, et des portraits trouvés antérieurement et réunis en une exposition rétrospective, comprenant ceux demeurés au Musée Guimet et ceux attribués au Musée du Louvre, lors du partage des collections.

AVERTISSEMENT

Chaque année, en rendant compte de la campagne de fouilles effectuée pendant l'hiver, j'ai rappelé l'historique des travaux poursuivis à Antinoë. Voici maintenant treize ans que l'exploration est engagée. En 1896, le Musée Guimet en prit l'initiative, et lui continua son concours, les deux années qui suivirent; d'abord seul, puis de concert avec le Musée historique des tissus de Lyon. En 1901, cette exploration devint officielle, et je poursuivis les recherches à titre de Chargé de Mission par le Ministère de l'Instruction publique. En 1902 et 1903, mon mandat fut renouvelé. En 1904, la Société française de fouilles archéologiques, qui venait de se constituer, à la suite d'une conférence que j'avais faite au Musée, reprit les fouilles à son compte et les encouragea encore l'année d'après. En 1906, elle s'abstenait subitement; et, pris à l'improviste, je dus parer au plus pressé, pour assurer ma campagne. Le Mi-

nistère m'accorda une nouvelle mission. Quelques fonds, recueillis à la suite des conférences, faites en province ou à l'étranger, m'aidèrent à mener à bien mon œuvre. Le crédit total était de 4.000 francs. L'hiver d'après, 1907, le Musée Guimet reprit à sa charge l'exploration, avec l'aide de quelques donateurs, qui avaient suivi fidèlement les résultats obtenus chaque année. Grâce à leur appui, mon budget demeurait le même ; il me permettait de persévérer dans ma tâche et de défendre mon terrain. Cette année enfin, le Musée historique des Tissus de Lyon s'intéressait de nouveau à l'exhumation des étoffes qu'on recueille à Antinoë. Il mettait 2.000 francs à ma disposition. Des donateurs, dont plusieurs s'étaient sentis surtout attirés par les documents d'art, portraits peints ou modelés, mis à jour précédemment, m'apportaient une subvention de 5.000 francs, soit au total 7.000 francs, qui m'ont permis de donner un peu plus d'extension à ma dernière campagne. Si même elle n'en a pas eu davantage, c'est qu'en raison de l'importance des travaux engagés je n'ai pu atteindre partout au résultat final. Partout, les investigations m'ont démontré pourtant que j'étais en droit d'espérer arriver au but proposé, grâce à un nouvel effort, repris aux divers points attaqués.

Dès 1903, j'avais été amené à constater que les nécropoles de la plaine de désert, jusque-là explorées, n'étaient que celles des classes moyennes de la population d'Antinoë: petits fonctionnaires de la cour du gouverneur; officiers subalternes; artisans, tel Aurelius Colluthus, le batteur d'or; membres du bas clergé; figurants des panégyries. De sépultures patriciennes, nulle trace, et cependant, Antinoë, capitale de la Thébaïde, sous les empereurs romains et byzantins, devenue, de ce fait, résidence du délégué de Rome et de Byzance, avait une cour, un tribunal, dont nous parlent souvent les auteurs

chrétiens. Au temps de la persécution de Dioclétien, ce fut là que les néophytes de la nouvelle foi furent amenés, pour être jugés : beaucoup y reçurent le martyre. La ville païenne fut en abomination aux anachorètes ; mais, par contre-coup, un mouvement de ferveur les attira auprès des tombeaux des saints; si bien, qu'au faste de la décadence gréco-latine, succéda, sans transition, à la *Paix de l'Église*, la splendeur triomphale de la glorification des confesseurs.

Ces tombeaux de l'aristocratie antinoïte, chevaliers ou patriciens romains, puis byzantins, j'entrepris de les chercher, dès 1904-1905, mais avec un budget insuffisant, — je disposais de 6.000 francs par hiver — et après plusieurs tentatives infructueuses, je fus obligé de renoncer, bien que les sondages pratiqués m'eussent prouvé que j'étais sur la piste. Il m'eût fallu au moins quatre fois la somme dont je disposais, pour venir à bout des difficultés que je rencontrais.

Je ne pouvais pas plus songer à reprendre cette exploration, l'hiver dernier, que celui qui vient de s'écouler. Tout ce que je pouvais faire, était tirer le meilleur parti possible de la subvention qui m'était allouée. J'étendis donc mes recherches, non point dans la montagne où j'ai reconnu les caveaux de hauts dignitaires qui, à l'exemple des grands seigneurs égyptiens, s'y sont fait creuser des syringes, mais à la base de cette montagne, là où mes sondages précédents m'avaient fait reconnaître des quartiers de nécropoles intermédiaires, ceux réservés à une classe un peu supérieure de la population à celle enterrée dans la plaine de sables qui s'étend jusqu'aux portes d'Antinoë. L'un d'eux surtout m'était apparu riche en portraits peints ou sculptés ; mon attente ne fut point déçue, et je recueillis de nouveaux spécimens.

Deux découvertes m'attendaient dans ces quartiers.

D'une part, en recherchant des sépultures susceptibles d'intéresser le Musée historique des tissus de Lyon ou ceux des donateurs poursuivant un but analogue, je fus amené à me rapprocher de la plaine des sables, dans la zone de mes précédentes fouilles. Des sondages m'amenèrent jusqu'aux pieds des murs ruinés, marqués sur les plans de la *Commission d'Égypte* comme ceux de Bésa, la ville de Bès, le génie de rénovation, qu'on s'accorde à considérer comme la cité ancêtre d'Antinoë. Là, je reconnus que la nécropole romaine, qui s'étendrait aux alentours, avait des sépultures engagées jusque dessous les murailles. Je forai alors des puits de sondages à travers la masse de décombres de cette ville, et je reconnus partout des tombeaux, semblables à ceux primitivement vus. Les constructions étaient donc postérieures à la domination impériale et, sur ce point, le plan de la *Commission d'Égypte* est à corriger.

Le point a son importance, relative pourtant, car il n'en demeure pas moins acquis que la cité ancêtre d'Antinoë fut Bésa. Elle s'éleva sans doute autour de ce temple de Ramsès II, que je dégageai lors de ma première campagne. Champollion et la *Commission d'Égypte* l'ignorèrent, car ils ne l'ont point marqué, pas plus d'ailleurs que le temple de Sérapis. Seul le temple d'Isis, près la porte de l'Est, et le théâtre, à la porte Sud, sont très exactement indiqués.

La seconde découverte, de beaucoup plus intéressante, est celle d'un puits circulaire, très bien bâti, en belle pierre de taille, sur la *destination* duquel je ne suis pas encore définitivement fixé, mais qui me semble être le luminaire d'une catacombe; et cela, d'autant plus, que deux autres puits, situés aux environs, mais très irrégulièrement forés, paraissent avoir des issues secrètes, ménagées entre les tombeaux.

En outre des collections formées au cours de ces diverses recherches, on trouvera, groupés à côté de l'exposition qui en est faite, les portraits peints ou sculptés recueillis ces dernières années, ceux du moins qui sont demeurés à Paris. Le but de cette exposition est de montrer les tendances artistiques de cette période peu connue, dont on ne peut déterminer l'importance, en n'ayant sous les yeux que quelques spécimens isolés. D'autre part, l'art tout symbolique qu'ils représentent se trouve commenté par les attributs religieux, qui accompagnent chaque figure, et tout un enseignement théosophique s'en dégage, par la critique, à l'examen.

L'EXPLORATION DES SÉPULTURES DE LA BASE DES MONTAGNES DE L'EST

I. — *Les ruines connues sous le nom de ruines de Bésa.*

A 300 mètres de la muraille du nord d'Antinoë, qui de la porte des thermes d'Hadrien, distante déjà de plus de 500 mètres du Nil et qui mesure 1.275 mètres jusqu'à l'angle du parallélogramme, où s'amorce le mur de l'est, la carte de la *Commission d'Égypte* marque un groupe de ruines, qu'elle indique comme celles de Bésa, l'antique cité, dédiée au dieu Bès, qu'on suppose avoir existé à la place où s'éleva Antinoë.

Bès était adoré dans la région ; le fait semble certain; on le trouve associé à Thot, le seigneur de Chemounou, la Ville des Huit Dieux, qui s'élevait sur la rive ouest du Nil, à 6 kilomètres, en face d'Antinoë, et à

laquelle se rattachaient quantité de légendes sacrées. Chacun étant d'accord pour cette identification, personne ne songea jamais à la vérifier.

Ce ne fut pas davantage dans cette intention que je fus amené à y pratiquer des sondages. Pour reconnaître le versant de la montagne, jusque-là inexplorée, j'avais entrepris d'examiner, au préalable, toute la zone du désert de plaine qui la précède et j'aurais même complètement négligé les « ruines de Bésa », si la rencontre d'une sépulture, qui me fournit quelques figurines de laraire, ne m'avait fait chercher aux alentours. C'était au cimetière romain, où les morts, lacés dans leur suaire par des bandelettes de toile rousse, ne me donnaient, jusque-là, ni objets ni étoffes Les sondages étaient répartis sur un damier de 10 mètres, je les doublai, sur un de 5, de côté. De proche en proche, j'arrivai ainsi jusque sous la première muraille. Là je reconnus que celle-ci recouvrait une tombe, puis une seconde ; dans l'intérieur même de la ville, je fis creuser. Partout le cimetière reconnu s'étendait. Les constructions l'avaient recouvert à une époque postérieure à la domination romaine. Faut-il y voir un monastère, comme je le crois ; puis le village qui vint se grouper aux alentours. Il y a à cela de fortes probabilités. Tout au centre, de grands murs sont construits, selon la modénature en usage à la période de Byzance. Leurs proportions, le rudiment de plan qu'on y retrouve, tout indique une chapelle. J'ai même rencontré, dans les décombres, des briques encore enduites de stucs coloriés, donnant le répertoire habituel des laures de la Thébaïde, branches de lys, tiges d'olivier, ou rinceaux géométriques, fort irréguliers et assemblages polygonaux. Un fragment rapporté en montre un spécimen, exposé dans l'une des vitrines. Comme le cimetière, ainsi recouvert, ne m'a donné que des sé-

pultures du type gréco-romain, représenté par les momies préparées au bitume, et lacées dans des suaires de toile rousse, sans enveloppes peintes, que certains indices, la présence de figurines laraires du paganisme grec surtout m'ont amené à classer comme contemporaines de la fondation d'Antinoë, c'est-à-dire de l'an 140 à l'an 300 de notre ère, je suis tout porté à croire, que la chapelle en question se sera dressée là, après la *Paix de l'Église*, peut-être pour glorifier certains souvenirs se rattachant à la période des persécutions, certaines victimes anonymes, reposant dans un coin de ce cimetière. Ce n'est là, bien entendu, qu'une conjecture, basée sur ce fait, que le groupe des constructions, classées jusqu'ici comme ruines de Bésa, s'étend sur une nécropole païenne, où n'apparaît nulle trace de mélange chrétien, ainsi que cela s'observe presque partout ailleurs. En tous les cas, cette constatation permet de corriger, sur un point, la carte de la *Commission d'Égypte*. Les ruines indiquées comme celles de la ville antique, ancêtre d'Antinoë, sont postérieures à la fondation de la cité d'Hadrien. Loin de moi l'idée de soutenir que cette ville antique, disparue, n'ait point été consacrée à Bès, le dieu rénovateur. Au contraire, tout l'indique. Quantité de figurines laraires retrouvées reproduisent l'image du dieu. Mais la trace en est disparue. On la retrouverait, peut-être, aux alentours du temple de Ramsès II, que j'ai dégagé il y a douze ans. Pour l'instant, c'est tout ce qu'on peut dire sur cette question.

II. — *La découverte des puits forés à la base de la montagne du nord.*

A la recherche des sépultures établies à la base des montagnes, où jusqu'ici j'avais retrouvé les corps en-

veloppés de suaires peints, donnant les portraits des morts, mon attention fut particulièrement attirée par un sol, où nulle part, on ne reconnaissait la formation géologique naturelle. Tout avait été rapporté et semblait composé de décombres amoncelés. Je fis creuser, sur plusieurs points, tout n'était que sables, éclats de pierres taillées et cailloux non agglomérés. Il fallait tout enlever, pour arriver au sol antique. A 5 mètres de profondeur, on trouva enfin celui-ci. Au centre, apparaissait une esplanade taillée, où s'ouvrait un puits de 3 mètres de diamètre, parfaitement construit, selon les règles de la modénature romaine, en gros moellons, de 30 centimètres de long, sur 12 de haut. Point de margelle, mais, du côté ouest, une petite demi-coupole plein cintre, dont on reconnaissait parfaitement les amorces. A l'est, une plinthe, de 20 centimètres, surbaissait le plan du dallage, et cette sorte d'avancée se terminait à arêtes vives, au rebord du puits.

Ce n'était, certes, point là un puits ordinaire, et je songeai de suite à reconnaître en lui le luminaire d'une catacombe. J'entrepris aussitôt de le vider, bien que ce fût un gros travail. A 5 mètres de profondeur, on ne pouvait déjà songer à rejeter aux alentours les décombres, il fallait les porter assez loin, vers le versant de la montagne. Les 6 premiers mètres ne présentèrent point de sérieuses difficultés. Au delà, il n'allait plus en être de même. Trois piocheurs seulement pouvaient demeurer au fond, remplissant les paniers, qui tous, devaient être remontés, au moyen de cordes. A 11 mètres, je rencontrai les pierres, ayant formé jadis la demi-coupole, dont seules les amorces étaient demeurées en place, au rebord du puits. A partir du dix-septième mètre, les sables, mêlés de cailloux, qui, jusque-là avaient formé le remplissage, firent brusquement place à des os humains, mélangés à des briques,

et à des pierres. Je descendis ainsi jusqu'au trente-deuxième mètre, trouvant toujours ces os, ces briques et ces cailloux. Au préalable, j'avais fait ouvrir, non loin, une fosse, où les ossements et les décombres étaient déposés à mesure. Au trente-cinquième mètre, un peu de terre ayant glissé du haut, au fond du puits, les piocheurs, effrayés, remontèrent. Vainement, je leur prouvai qu'il ne s'agissait que d'un coup de vent violent, qui avait fait tomber sur eux la poussière soulevée par les files d'ouvriers, allant verser les couffes. Épuisés par un travail pénible, ils refusèrent de redescendre, et aucun des autres ne voulut aller reprendre leur place au fond ; force m'était d'interrompre l'exploration.

L'usage de ce puits demeure donc, pour l'instant, incertain. Faut-il voir en lui, ainsi que je l'avais supposé au préalable, le luminaire d'un arénaire ? Toutes les vraisemblances plaident en faveur de cette hypothèse. La présence des ossements humains m'avait fait penser, dans la suite, à un charnier. A l'examen, cette seconde solution paraît peu fondée. On conservait tous les morts, c'était voulu par les croyances. Aucun, même les supplices, — j'en ai retrouvé, il y a quelques années, — n'était jeté au charnier. Comment alors expliquer la présence des os et des pierres? Je répondrai à cette objection, en citant l'exemple de la catacombe d'Alexandrie, connue sous le nom arabe de *Kôme-ech-Chougafa*, découverte, il y a seulement quelques années, où le luminaire était pareillement comblé d'ossements. La catacombe de Caracalla, surtout, offrait un aspect effrayant, à cet instant; des squelettes entiers y gisaient, les uns sur les autres. Tout annonçait qu'au cours d'un de ces massacres, si fréquents à cette époque, des victimes avaient été jetées, pêle-mêle, par le luminaire. Un cavalier, emporté à leur poursuite, était



Fig. 9. — Fouilles d'Antinoë.

tombé avec elles, et ses os étaient restés mêlés à ceux de son cheval. A la rigueur, on pourrait penser, cependant, à une fosse de supplice, où les condamnés à la lapidation auraient été précipités. C'est peut-être chercher trop. On n'eut point établi un puits d'une telle profondeur, pour le réserver à un tel usage. Et ce qui me porte le plus à pencher vers l'hypothèse d'un luminaire de catacombe, est que, vers la fin de ma campagne, j'ai reconnu, dans cette partie de la nécropole, deux autres puits, non maçonnés, simples forages, pratiqués à travers des sables compacts, qui semblent avoir été deux issues secrètes, dissimulées à travers les tombes. L'exploration, demeurée inachevée, fut plus ardue que celle du vrai puits.

Le premier s'ouvre entre deux vastes caveaux, aux voûtes de pierres, profanés par des pillards, dès l'époque antique, où je ne recueillis que des débris de splendides cartonnages peints, mis en pièces. A fleur de sol, j'avais remarqué un gros massif de briques crues, pareil à un dallage, unissant les deux caveaux. Le cube enlevé, — il mesurait 2 mètres d'épaisseur, sur 5 de long et 3 de large, — j'arrivai au sol primitif, au centre duquel apparaissait une tache sombre de bitume. C'était comme une croûte, où ce bitume se mélangeait au sable, si dure, qu'il fallut la briser à coup de masse, comme une pierre, pour en venir à bout. Dessous, les sables mous se séparaient des parois du puits, d'eux-mêmes. On descendit encore 4 mètres, après quoi on rencontra une nouvelle croûte, toute pareille à la première, qu'il fallut semblablement attaquer. Une fois enlevée, je reconnus que le puits changeait d'axe, et se reportait vers l'ouest, se creusant comme sous une voûte. Au cinquième mètre, apparut une troisième croûte ; puis, pour la seconde fois, l'axe changea. Le puits, ainsi déplacé, se trouvait

complètement sous les sables. Chaque coup de pioche ébranlant les parois, en faisait détacher des coulées, si bien qu'il devenait d'une témérité trop grande de continuer. Il eût fallu boiser, pour poursuivre. Pour la seconde fois, j'interrompis le travail.

Il en fut de même au puits voisin, distant de 92 mètres seulement du puits de pierres. Même croûte, même déplacement d'axe, même danger d'ébranler des terres, à peine aggrégées, même interruption du dégagement. Le problème demeure donc entier, et mérite qu'on s'y arrête. Dans une ville telle qu'Antinoë, capitale de la Thébaïde, au temps de la persécution, le mouvement religieux acquit une extraordinaire intensité. C'était là, que les chrétiens de la majeure partie de la vallée du Nil étaient amenés, pour être jugés ; là, qu'ils étaient condamnés au supplice. Les livres copies sont pleins d'anathèmes contre ce farouche Arien, délégué par Dioclétien, à titre de gouverneur, dont ils ne parlent jamais que sans le qualifier de « Dragon vomi des Enfers ». A certains indices, j'ai pu déterminer, ces années dernières, que les néophytes chrétiens avaient pris pour habitude de recouvrir d'une mince couche de plâtre les peintures rituelles de leurs chapelles. L'esprit subtil du pays persistait jusque dans cette disposition. L'icône sainte subsistait pour le croyant, cachée sous son voile, qui la dissimulait aux yeux des Gentils, lui permettant d'obéir à sa foi, en cachette. De là, à aller prier au fond d'une catacombe, le chemin est tout tracé. Il l'était, matériellement parlant dans ce coin de nécropole, où, partout, j'ai deviné la présence d'un sous-sol, constitué par une nécropole primitive, sur laquelle, celles que j'ai explorées se sont, à la longue, superposées, comme cela se fait encore aujourd'hui, là où les cimetières musulmans viennent s'installer sur les cimetières antiques. Et c'est le cas à Antinoë.

III. — *Les caveaux dévastés à l'époque antique.*

Cette partie du cimetière, où s'ouvraient ces puits, fut affectée, autrefois, à de riches sépultures. La trace en est demeurée visible, à fleur de sol. Elles se recouvraient primitivement d'une importante chapelle, qui les signala aux déprédations des pillards, lors des invasions perses et arabes. Les soldats de Khosroës II, les premiers, les dévastèrent; la rapacité des Arabes, venus sous les ordres d'Amrou-ibn-el-Aas, lieutenant de Mahomet, fit le reste. Tout ce qui paraissait renfermer des richesses fut mis littéralement à sac.

Aussi, bien qu'aux premiers sondages j'aie eu le sentiment que tous ces beaux caveaux, qui s'étageaient aux flancs de la montagne, située à la pointe de la vallée du nord, ne renfermaient plus que des débris, je vidai les plus proches des puits, d'abord pour en dégager l'accès, puis pour en connaître les dispositions et les vestiges laissés sur place. Ces tombes, fort bien bâties, consistaient en salles voûtées, ou couvertes de coupoles, portées sur quatre trompes angulaires; une porte ouvrait au couchant, au devant de laquelle descendait un escalier droit. Cet escalier, pris dans une sorte de puits, disparaît quelquefois; le puits seul subsiste. La porte, murée de moellons, garde la trace des reconstructions successives qui la modifièrent, chaque fois qu'il fallut la démolir, pour y introduire un nouveau mort. Ces sépultures, grands caveaux de famille, renfermaient souvent jusqu'à huit ou dix corps, déposés côte à côte. Les murs sont recouverts d'enduits stuqués, le sol est dallé. De tout ce qu'ils avaient contenu, il ne restait que des débris informes. Les corps ont été brisés, au point d'en être émiettés. Les dévaliseurs, à la

recherche des matières précieuses, or et argent, avaient arraché les emmaillottages, ou le plus souvent, pour aller plus vite, avaient fracassé le cadavre, à coups de pioche. Les poteries, les figurines, les verreries étaient comme pulvérisées, aux alentours. Malgré tout, je reconnus des types extrêmement curieux, variantes de ceux signalés, mais plus complets, démontrant mieux l'intention qui y préside. Si mutilés qu'ils fussent, les morceaux suffisaient à donner l'ensemble primitif. C'était le corps, enveloppé de la toile stuquée et peinte, dont sont recouverts les morts habituellement, donnant la silhouette moniforme, rigide, aux plans horizontaux, d'où toute trace de relief anatomique est absente. C'est là le type ordinaire, mais cette chappe s'emboîtait dans un édicule de plâtre, véritable *naos*, tel que celui qu'on voit figurer dans les bas-reliefs antiques, où s'abritent les images des dieux. Cet édicule, qu'on a tour à tour appelé châsse, tabernacle, avait ses montants lisses, son entablement couvert par le disque ailé, flanqué des deux vipères et le couronnement habituel d'*uræus*. Juste profond et large pour abriter le défunt, il n'enfermait souvent que le haut du corps, s'arrêtant au niveau des coudes. J'en ai cependant rencontré quelques-uns entiers, mais qui, à partir de la ceinture, se continuaient plus minces, seulement formés par une sorte de caisse de bois, pendant que le haut continuait à garder son aspect d'épais *naos*. Un exemple aussi frappant est la meilleure preuve du symbolisme, exprimé par la peinture de ce tabernacle, servant de fond, sur lequel se détache habituellement le portrait funéraire. A défaut du *naos* réel, il se trouve figuré sur le tableau.

Un autre type de sépulture, peut-être plus rare encore, m'a été fourni par un cercueil de bois, véritable caisse rectangulaire, sur le couvercle de laquelle une femme —

la défunte — était figurée, étendue dans l'attitude fournie par les bas-reliefs romain, montrant cette figure, une main, ramenée vers la tête, l'autre pendant le long du corps. Toute la partie supérieure du torse, modelée en rondebosse. les bras dégagés, maintenue par une armature, faite de branches de palmier, courant dans la masse de la glaise semblait une réplique des représentations des catacombes. L'œuvre consistait, au point de vue technique, en une masse de limon, donnant l'ébauche, sur laquelle s'étendait un enduit stuqué et peint. La grâce de l'attitude, l'élégance du geste, tout disait une œuvre remarquable. Malheureusement le couvercle avait été ouvert, la statue jetée à côté, brisée, et sous l'action des salpêtres, le stuc s'était désagrégé, tandis que la terre s'effrittait et partait en poussière. Là encore, rien n'était à recueillir.

IV. — *Les suaires peints et les portraits modelés.*

Voici trois ans maintenant, que du quartier gréco-romain de la nécropole, sont sortis des corps emmaillotés de bandelettes, selon les procédés d'ensevelissement, que j'ai décrits l'année dernière. Par-dessus cet appareil funéraire, un suaire de toile est tendu, stuqué et peint, donnant en pied le portrait du défunt. J'ai analysé pareillement les procédés du décor de cette enveloppe, fermée au cou et aux pieds par des sceaux de plomb ou d'argile; je ne m'arrêterai, aujourd'hui, qu'aux caractères complexes du symbolisme qu'on retrouve dans ces tableaux.

Invariablement, la tête se détache, sur fond clair, gris, blanc ou bleu pâle, que l'action du temps a souvent verdi, dans un cadre formé d'une architecture

donnant le modèle de ces *naos*, dont j'ai parlé déjà, *naos* à deux colonnettes, soutenant un entablement, où s'étale le disque ailé, flanqué des deux vipères classiques et que surmonte une frise, composée d'*urœus*. C'est là le modèle le plus complet, fourni l'an passé par deux toiles, cette année par celles de deux momies d'enfants, où ce décor revient identiquement le même. Quelquefois, le cadre se simplifie, l'architecture disparaît, et n'est plus représentée que par une bordure, qui en garde l'aspect général.

Dans l'un ou l'autre cas, c'est le seuil du mystère qui a été ainsi évoqué, seuil du monde d'au-delà, dans lequel le défunt s'enfonce, seuil du paradis, où les fresques des catacombes montrent l'accueil fait à l'âme orante; seuil marqué par le portail d'église, dans le répertoire chrétien. L'Égyptien, à l'époque de la persécution, n'avait pas encore reçu des Grecs les types architectoniques de la basilique. Il n'avait à sa disposition que ceux de la dogmatique antique, il s'en servit sans hésiter et l'employa au service de sa nouvelle foi.

De même, les emblèmes mis aux mains des morts gardent le ressouvenir du rituel antique, tout en se pliant aux exigences du christianisme. C'est l'épi, ou mieux, les deux épis, le pain eucharistique, qui n'en persiste pas moins à être le corps d'Osiris. Les litanies osiriaques n'ont jamais cessé de donner au dieu le nom du blé; c'est le grain, qui germe de lui-même, dans « l'enveloppe », la terre. Isis, en qui l'Osiris mort ressuscite. C'est encore la croix ansée, l'*ankh*, symbole de vie, qui demeura toujours préférée à la croix grecque par les Alexandrins. C'est encore la couronne d'élection, cette guirlande de roses, repliée sur elle-même, que les anges tendent vers l'âme qui s'envole au ciel, ou que l'orante a prise en main et serre sur sa poitrine, au

seuil du jardin paradisiaque, comme pour annoncer qu'elle est pure, et comme telle admise. L'identification en est plus ardue, mais n'y retrouve-t-on point l'écho de cette mention donnée par Apulée, relative aux guirlandes de roses des processions isiaques, qui appelaient la créature à une existence nouvelle. Sans doute, Apulée, qui, à n'en pas douter, avait été initié, a-t-il reculé devant la révélation des secrets. Il semble avoir essayé, du moins, de se mettre en règle avec sa conscience, en calmant ses scrupules, au moyen d'un stratagème, qui consista à mettre en roman la donnée d'une dogmatique hermétique. Autrefois, l'Égypte en avait usé de même, en mettant en scène tout le mythe sacré de la Passion d'Osiris, dans le Conte des Deux Frères, dont les noms sacrés étaient à peine modifiés. Aussi, ai-je tendance à croire que les guirlandes de roses des processions isiaques n'étaient autres qu'un symbole de vie, de résurrection, d'admission pour les trépassés à une nouvelle existence. C'est la simple conjecture, soit, je fais des réserves, avec l'intention bien arrêtée de chercher désormais toutes les occasions de la vérifier.

Les petits tableaux, répartis au pourtour du linceul, sur les flancs du défunt, sont, eux, franchement païens, je le sais. Mais, suppose-t-on que l'Égyptien ait pu renoncer, du jour au lendemain, aux images de sa foi antique? Pour ma part je ne le crois pas, c'est contraire à la logique; une fusion se fit d'abord, que l'influence des grands chefs de l'Église d'Alexandrie épura. Et puis, jusqu'au règne de Constantin, il fallut dissimuler les pratiques de la religion nouvelle, les rendre, ainsi que je l'ai dit, inaccessibles à la surveillance des Gentils.

La meilleure preuve, qu'on puisse fournir de cela est le portrait de l'an passé, montrant le défunt faisant

avec l'index, le pouce et le médius, le geste mystique qui permettait aux chrétiens de se reconnaître entre eux, le chrisme, décrit en repliant le pouce et l'index, et en mettant le médius tangeant.

L'un des suaires retrouvés cette année, celui d'un enfant, donne un symbole nouveau : la colombe. A vrai dire, pourtant, le dessin rappelle davantage l'épervier, qu'on retrouve assimilé à la colombe sur les stèles chrétiennes des premiers siècles, que la colombe des catacombes romaines, l'*anima simplex*, *anima innocentissima*, *palumbus sine fel*, *spiritus sanctus*. Le ressouvenir dont elle témoigne n'est pas, comme en Italie, celui du paganisme grec, l'oiseau de Vénus, mais celui de la dogmatique antique, l'Horus renaissant au matin. L'idée de résurrection ainsi s'y rattache, par un détour d'esprit naturel à l'Égypte, qui nous a donné tant de preuves de la subtilité de ses conceptions religieuses. De même qu'autrefois, le mort s'assimile, dans l'au-delà, à l'Osiris renaissant. La grenade, tenue de l'autre main, par l'enfant, appartient davantage à la mythologie hellénique. Comme à Naples, à la catacombe de Saint-Janvier; comme à Pompéï; comme à Rome, aux cimetières de Domitille et de Prétextat, où des vignes croissent, elle semble se rattacher au cycle bachique, allusion aux changements successifs de la nature, qui pour les Égyptiens avaient été autant de transformations, ou, pour dire comme eux, de « devenirs ».

SALLE DES CONFÉRENCES

Vitrine I.

Collection d'objets provenant de sépultures où il n'a été rencontré aucune autre pièce formant ensemble. — Écritoire de scribe, montée sur une trousse de calames, formant plumier. Dans le godet, un paquet d'étoupes était imbibé d'encre, sur lequel il suffisait d'appuyer le calame pour l'humecter.

Palette de bois, qui semble avoir été un objet rituel. analogue aux petites représentations de tabernacles, devant lesquelles les premiers chrétiens récitaient leur prière.

Fragments de masques funéraires, sceaux ayant servi à plomber les linceuls de momies, panniers de joncs tressés, fragments de figurines laraires, ivoires et os décorés provenant de coffrets où ils étaient appliqués, anneaux et médailles de piété, où se découpe la croix grecque, fuseau, lampe funéraire avec figure d'Éros, cheval de bois monté sur quatre roulettes, ayant servi de jouet à un enfant, collier d'enfant composé de coquillages. Fragment de stuc peint, provenant des ruines de l'église d'un monastère, bâti sur le cimetière gréco-romain. Anneaux de bronze, boucle de ceinture ornée de perles, bracelet d'enfant avec clochette, couvercles d'écritoire en cuivre, verreries, bottes souples, etc.

Vitrine II.

Costume de femme. — Tunique brodée en violet, de carrés d'épaules à deux zones inscrites. La première

remplie d'arabesques, la seconde remplie par des vases, d'où s'échappent des tiges arabescales. Entre-deux pareillement formés de vases, séparés par un animal passant, estompé en jaune sur fond violet.

Robe brodée de violet, à empiècement horizontal, composé d'un assemblage de médaillons octogones, aux angles desquels croissent des arabesques. Chaque médaillon est rempli par un personnage bachique dansant, encadré de deux tiges foliacées. Au-dessous, petite bordure à arcatures fleuronnées, d'où pendent des fleurons tréflés.

Mantelet à bourrelet chevronné, noir et rouge.

Filet de dentelle de fil et bonnet de dentelle de laine verte.

Châle brodé de corbeilles de fleurs et de lotus stylisés. Sandales.

Vitrine III.

Costume de femme. — Tunique de toile, décorée de carrés d'épaules et de genoux ; d'empiècement à entre-deux et d'appliques de bas de jupe brodés, sur fond rouge, d'arabesques et d'oiseaux jaunes, bleus et verts. De petits fleurons portent, sur fond gros bleu, une petite croix jaune. A l'empiècement, on remarque, dans la seconde rayure, des palmettes bleues, vertes et jaunes, rappelant le répertoire des antefix grecs.

Robe de laine jaune et mantelet, pareil à bourrelet de tricot jaune. Écharpe de laine à carreaux verts et oranges avec rayures blanches sur les bords et franges vertes et oranges.

Châle de toile à médaillons et rayures, brodés en violet d'assemblages géométriques et d'entrelacs.

Bonnet de tissu étamine à longues barbes et bonnet de dentelle de laine rouge.

VITRINE CENTRALE

VITRINE IV.

Sépulture de la Porteuse du Miroir. — Retrouvée dans un caveau à 5 mètres de profondeur, que recouvrait une voûte plein cintre et auquel donnait accès une petite porte carrée de 55 centimètres de côté, dont les deux photographies, placées auprès du corps, donnent l'aspect, aux deux principaux états de dégagement. Au moment de l'ouverture, le corps était recouvert entièrement de linceuls et de bandelettes de toile rousse, lacées selon le procédé en usage, dans les quartiers du cimetière romain. Sur le visage, le miroir de bronze se trouvait appliqué, séparé seulement de l'épiderme par trois ou quatre épaisseurs de toile, encore en place. La pression des bandelettes avait, en partie, écrasé la face, ce qui fait que ces dernières toiles n'ont pu être enlevées, d'autant plus que les bandelettes passent à travers les boucles de la chevelure, et qu'en les retirant, on eut détruit un détail intéressant de cet ajustement.

Les épingles d'ivoire, aujourd'hui libres en partie, se trouvaient noyées dans la masse des toiles, ramenant la tête à cette forme prismatique, que montrent les momies enveloppées de suaires peints, debout dans les vitrines droites. Le relief anatomique se trouvait partout effacé au moyen d'écheveaux de fil, maintenant en place, autour du corps.

Aucune trace d'embaumement n'est reconnaissable sur celui-ci. Aucune incision n'y a été pratiquée, les viscères sont restés en place, sa coloration noire est due au bitume, dans lequel il a macéré. Les caractères

pathologiques sont ceux de la race blanche et la morte fut, à n'en pas douter, de nationalité hellénique. Sa personnalité reste imprécise. Elle est qualifiée de Porteuse du Miroir, par une inscription de son caveau, sans autre indication.

Les objets déposés autour d'elle sont, dans l'ordre suivant : — Un godet d'albâtre, analogue à ceux qui, dans le rituel antique, servaient à brûler l'encens. Une lampe funéraire de terre, décorée d'une table à libations, sur laquelle sont posés deux vases. Deux figurines montrant le transport des *naos* d'Horus. Ces porteurs de tabernacles apparaissent dans tous les bas-reliefs retraçant les processions antiques. Une lampe à trois becs, décorée d'une figure d'Eros, tenant une torche ; une petite ampoule de terre cuite ; une figurine d'Isis Vénus. Une petite tête isiaque. Une figurine de bronze, représentant Eros. Quatre ivoires, dont l'un orné de cercles, du répertoire Alexandrin ; un petit flacon de verre. Un sceau de bronze et sa poignée. Une aiguille de bronze et une pince de bronze, dont l'une des branches est brisée. Ces trois derniers objets sont semblables à ceux servant au culte égyptien.

Au cou de la morte, enfin, un collier, composé de rondelles de fruits, semble jouer le rôle du collier antique des Khémates. L'identification ne pouvant se faire que par comparaison, sans s'appuyer à aucune preuve, je m'abstiendrai d'en établir les probabilités ici. Je me bornerai seulement à rappeler le rôle important joué par le miroir, dans la dogmatique du culte d'Hathor. Le nom du miroir était celui même de la vie, *ankh*, et les premiers dont on ait la représentation ont la forme de la croix ansée. Cette particularité a même amené quelques savants à soutenir que le symbole, ainsi mis aux mains des divinités créatrices, était un miroir. On leur a fait remarquer, avec raison, que le Ankh n'était pas



Fig. 10.



Fig. 11.

Portraits funéraires.

une surface pleine, dans sa partie supérieure, mais une boucle, dans laquelle est passée la main des divinités qui en sont porteuses. N'importe, le rôle du miroir n'en demeure pas moins considérable, et tous les manches d'ivoire ou de bois, dont il est pourvu, sont décorés d'une tête d'Hathor. La seule variante est la tête du dieu Bès alternant à celle de la déesse. Divinité génératrice, Bès avait son culte associé à celui d'Isis et d'Hathor. Il était en outre le dieu de la ville antique, ancêtre d'Antinoë, Bésa, dont j'ai parlé plus haut, et dont les ruines environnaient, sans doute, le temple élevé par Ramsès II à l'instant où Hadrien fonda sa ville. Ce miroir de la déesse Hathor, par son rôle génésique, fut en tout cas le prototype de celui de Vénus, dont parle Plutarque, lorsqu'il dit que la déesse, en arrivant chez les Spartiates, dut déposer sa ceinture et son miroir.

Plats d'offrandes.

Sépulture d'une Isiaque retrouvée dans un caveau sans inscription, dont les photographies, placées dans la vitrine, donnent les deux principaux états de dégagement.

Le corps, enveloppé seulement d'un suaire, non lacé, est vêtu d'une robe, brodée à l'empiècement et sur le bas de follioles stylisées. Au cou, une écharpe, décorée de figures d'enfants nus, du répertoire bachique, d'oiseaux et de fleurs stylisées. La coiffure, particulièrement remarquable, reproduit celle même des figurines d'Isis Vénus. Elle consiste en un diadème de feuilles de cédratier, au-dessus duquel, la chevelure, partagée en cinq torsades de boucles, maintenues droit, par une armature de festons, composés de fuseaux de chaumes auxquels s'enroule, en spirale, un filament de jonc, se dresse. Sur les festons, courait autrefois, une petite guirlande de feuilles de laurier, imbriquée à chaque tour de la spirale. Entre les cinq pointes, ainsi déter-

minées, s'étalaient enfin des fleurs, dont les pétales sont tombés.

Sur la poitrine, une tige de palmes repliée donnait en outre la boucle isiaque. La couche funèbre se trouvait composée de palmes et de lichens.

Aux pieds de la morte, le laraire se trouve représenté par une figurine d'Horus enfant, appuyé à un cep de vigne. Deux autres figurines, également d'Horus enfant, l'un tenant un vase, l'autre portant le doigt à la bouche et une dernière figurine, dont l'identification est incertaine, montrant une femme, tenant un coffret sur ses genoux, vers lequel se dresse un petit chien.

VITRINE V.

Collection de toiles brodées, provenant de tuniques, écharpes, châles, suaires.

Collection de pièces de coiffures, filets de bonnets de dentelles de fil ou de laine et bourrelets de mantelets.

VITRINE VI.

Costume de femme. Tunique de lin, ornée de médaillons d'épaules et d'entre-deux, brodés en violet. Le médaillon se partage en deux zones concentriques. Au centre de la première, étoile à huit pointes, entre chacune desquelles se pose un pois. La seconde zone est remplie par un rinceau courant, qui se répète dans l'entre-deux.

Seconde tunique, à empiècement partagé en deux bandes horizontales, la première remplie de médaillons violets alternés, le premier enfermant une croix, le second des entrelacs.

Au-dessous, la deuxième bande se trouve constituée par des arcatures à pendentifs fleuronnés. Rayures latérales, régnant sur toute la hauteur de la robe, remplie par les médaillons de la première bande d'empiècement.

Robe de lin, à rayures latérales, remplies de figures nues, hommes et femmes, les bras levés, dans le geste du *kha* égyptien, auquel s'assimila celui des figures orantes, soutenant un médaillon, où s'inscrit un portrait, sans doute celui du mort. Les vides, entre les figures, sont remplis par des arabesques.

Mantelet à bourrelet chenillé rouge, jaune et vert. Bonnet de toile, à rayures rouges et galon bleu. Autre bonnet, à longues barbes, toile rayée, écru et gros bleu, filet de dentelle de fil, autre filet de dentelle de laine, bleue et rouge.

Écharpe brodée de feuilles stylisées, vertes, cernées de bleu et de rouge, sur laquelle s'étale des fruits stylisés, jaunes et rouges. Châle de toile brodé de fleurs stylisées, du répertoire des lotus, à pétales rouges. Aux angles, carrés formés de l'assemblage de quatre médaillons, esquissés en rouge, où sur fond alternativement bleu et jaune, s'étalent des portraits et des oiseaux. Entre les médaillons, remplissage formé de petits oiseaux. Le tout, enfermé dans un carré, décrit par des postes courantes.

Poteries, souliers.

Au-dessus de la vitrine.

Suaire peint. Fouilles de 1907.

VITRINE VII.

Fond de la vitrine. — Bordure de châle, à deux rayures de rinceaux courants, brodés en violet. Motifs d'encadrement composés d'appliques à angle droit, terminés en entre-deux fleuronnés, à motif commun. Le remplissage en est formé par des assemblages de carrés, les uns à fond violet, où s'esquissent des entrelacs, les autres à fond écru, avec fleuron stylisé.

Fragment de toile stuquée et peinte ayant appartenu à une enveloppe de momie, donnant un portrait d'homme se détachant dans le cadre du *naos* antique.

Fragment de toile stuquée et peinte, ayant appartenu à une enveloppe de momie, donnant un portrait de femme, se détachant dans le cadre du *naos* antique.

Sur la tablette, momie d'enfant, enveloppé d'un suaire stuqué et peint, donnant le portrait, se détachant dans le *naos* antique, dont l'entablement, soutenu par deux colonnettes, porte au centre le disque ailé, flanqué de deux uraeus. De la main gauche, l'enfant tient la couronne d'élection, la droite est appliquée sur la poitrine. Sur les côtés, petits tableaux, montrant les scènes du rituel antique. Isis étendant ses ailes sur la momie, Anubis protégeant la momie, couchée sur son lit funèbre ; la pesée de l'âme, au tribunal d'Osiris. Détail curieux c'est la momie, elle-même, qui, cette fois, apparaît dans le plateau de la balance. De l'autre côté, on voit encore Isis pleureuse, Isis protectrice, Osiris porteur des attributs divins le *heq* et le *nekh*. Anubis portant la momie, puis une seconde figure d'Osiris, assis cette fois sur le trône de lumière. Toutes ces images, bien que retraçant des scènes de la dogmatique pharaonique, sont traitées dans une facture hellénique,

avec les têtes des personnages souvent vues de face et un arrangement de draperies qui, tout en demeurant conforme au type initial, donne cependant le jeu des plis.

Masque d'homme, la tête couverte du *pschent* rayé, sur les pans duquel s'étale le chacal, gardien des *chemins* de l'*Amenti*, la tête chargée du soleil nocturne.

Masque de femme, portant une coiffure ondulée, sur laquelle se pose un diadème de fleurs.

Poteries peintes ou non décorées, bouteilles, cruches, ampoules, bols et tonnelet.

Tablette inférieure. — Masque de femme, portant une coiffure en diadème, du type de celle de l'impératrice Sabine. Fragments de sa cuirasse magique.

Masque d'homme, coiffé du pschent, et fragment de la cuirasse magique.

Vase de terre cuite, décorée de peintures, rouges et noires. Poissons, feuillages et entrelacs.

Poteries non décorées, jarres, bols, cruches. Lampes funéraires.

A droite de la vitrine.

Cadre inférieur. — Jambières de laine brodée ayant fait partie d'un costume d'homme. Tout en haut, dans des nuages figurant les trois cieux des systèmes cosmogoniques, pharaonique et alexandrins, trois têtes apparaissent, qui semblent celles de divinités, présidant à un combat entre deux archers, dont l'un tient son cheval en bride. Au bas, un cavalier attaque, à coup de flèche, une amazone. Devant lui, un autre cavalier sonne du cor, tout en entraînant un prisonnier nègre, qu'il tient en laisse par une lanière passée à son cou.

Au-dessous de cette scène, un chef est assis sur un trône byzantin, à gros coussin. Il tient à deux mains son

épée, et porte sur la tête une couronne, qu'on retrouve au temps des rois mérovingiens.

Le reste du décor est fourni par des polygones étoilés, à huit pointes, enfermant des cercles inscrits jaunes sur fond bleu, et une bordure rouge, à chaînage de losanges, déterminés par des petits carrés jaunes et des pois.

Cadre supérieur. — Fragment de la seconde jambière, décor semblable. L'un des cavaliers est coiffé d'un casque. Un lévrier court à côté de son cheval.

A gauche de la vitrine.

Panneau de tapisserie représentant des poissons.

VITRINE VIII.

Momie de femme, enveloppée dans un suaire stuqué et peint, donnant le portrait de la morte. La tête se détache dans le cadre du naos, à peine indiqué par un encadrement, la main droite est étendue dans le geste d'adoration, la gauche tient la couronne d'élection. Le costume drapé est composé du châle, à grands médaillons, jeté sur une robe rayée.

Momie d'enfant, enveloppée dans un suaire, stuqué et peint, donnant le portrait, se détachant dans le *nacs.* La main droite tient la croix ansée et la colombe, la gauche une grenade. Au-dessous s'étale le scarabée ailé.

Momie d'homme, enveloppée dans un suaire stuqué et peint, donnant le portrait du défunt. La main droite tient une branche de cédratier; la gauche, la couronne d'élection.

Panneau de tenture, à trois rayures de feuillage stylisé.

Grand pot de terre cuite, renfermant encore le plâtre ayant servi à sceller le caveau, où a été retrouvée la momie d'homme.

Vases de terre cuite et lampes funéraires.

Vitrine IX.

Costume d'homme. — Tunique à empiècement horizontal et larges entre-deux, brodés en violet, décor formé d'entrelacs, avec petits fleurons foliacés, grands médaillons d'épaules semblables.

Robe à empiècement horizontal, partagé en deux bandes, la première à fond rouge, remplie de rinceaux noirs et de fleurons florescents noirs, jaunes et rouges; la seconde, partagée en arcatures, sous lesquelles s'abritent des personnages bachiques dansants. Entre-deux semblables à la première bande, frangés de postes courantes et terminés par des pendentifs en forme de feuilles stylisées, où s'inscrit une fleur rouge, à feuilles vertes, sur fond jaune. Carrés du bas de jupe, dans lesquels s'inscrit un second carré, enfermant un médaillon circonscrit, à fond jaune, sur lequel se détache un portrait. L'espace compris entre les deux carrés répète l'ordonnance de la première bande de l'empiècement et des entre-deux, des postes frangent la ligne de contour.

Châle employé comme suaire, brodé de roses chrismées, de feuilles stylisées et d'oiseaux. Carrés d'angles, enfermant un carré plus petit inscrit, qui, lui-même, contient un médaillon, avec portrait. La coiffure du personnage représenté comporte un bandeau, retenu au centre par une pierre précieuse. La zone comprise

entre les deux carrés se subdivise en quatre coins, à angles droits, à rinceaux rouges, sur fond noir, et quatre petits carrés, à médaillons inscrits, fond jaune, sur lesquels se détache un oiseau.

Second châle, employé de même comme suaire, semé de feuilles stylisées, appliquées.

Ceinturon de cuir et sandales de cuir.

Au-dessus de la vitrine, papyrus funéraire, devant de robe d enfant. (Fouilles de 1907.)

VITRINE X.

Collection de fragments de poteries vernissées ou peintes. — Vases, pots, écuelles, gourdes, plats, soucoupes, bols, peints, sur fond blanc, de dessins géométriques, de rinceaux, d'oiseaux et de poissons. Grand fragment de poterie vernissée, rouge, avec fleurs stylisées et tresse fleurie, soucoupe vernissée, émail bleu.

VITRINE XI.

Tablette supérieure. — Fond de la vitrine. Fragment de châle, à médaillons violets, avec bordure et franges.

Sur la tablette, collections de poteries peintes et non décorées.

Tablette médiale. — Masque funéraire de jeune femme. Masque funéraire d'une autre jeune femme et fragment de sa cuirasse magique. Masque funéraire d'enfant.

Lampe funéraire, montée sur pied, et collection de poteries et lampes funéraires.

Tablette inférieure. — Trois masques funéraires de

femme et fragments de leurs cuirasses magiques. Collection de poteries et lampes funéraires.

VITRINE XII.

Tablette supérieure. — Collection de poteries non décorées. Fragment de cercueil avec chrisme. Autre fragment de cercueil sculpté.

Tablette médiale. — Masque funéraire de femme ; masque funéraire d'homme. Collection de figures de laraire ; figures d'Horus enfant et de figures d'Isis.

Tablette inférieure. — Deux masques funéraires d'homme, poteries peintes. Collection de figures de laraire, figure de Bès, Ousheptes égyptiens, *uræus* de bois, ayant formé la frise d'un cercueil.

Au fond de la vitrine. — Deux robes d'enfant.

VITRINE XIII.

Collection de fragments de broderies, provenant de tuniques, de châles, de mantelets, de robes et d'écharpes.

Empiècements de robes et de tuniques, carrés, et médaillons d'épaule et de genoux, entre-deux carrés angulaires de châles, galons, parements de manches de robes, fragments de tapisseries, etc.

Principales pièces, carrés de châle, à bordure de rinceaux rouges, sur fond gros bleu. Dans un second carré s'inscrit un médaillon, à fond jaune, où trois enfants nus planent autour de l'arbre de vie. Aux quatre angles déterminés par l'inscription du cercle dans le carré un petit médaillon enferme un portrait. Autre carré du même châle, où dans le médaillon jaune, une femme apparaît assise, tenant d'une main une corne d'abondance ;

autour d'elle, se jouent les mêmes enfants. Petit médaillon de tunique, avec figure bachique. Empiècement de robe, avec figures bachiques. Parements de robe, à fond rouge, brodés de lionnes passantes, de style assyrien — la pose est exactement celle de *la Lionne blessée*. Médaillon de bas de jupe, avec enfant nu, portant un oiseau. Entre-deux, avec figure bachique. Carré de bas de tunique, partagé en quatre carrés, enfermant l'aigle écartelé et des médaillons. Médaillon d'épaule à fond rouge, avec figures bachiques. Médaillon de bas de jupe, avec portrait. Petits médaillons d'épaule de tunique, avec portraits et figures bachiques, cernés d'une zone noire, remplie de postes, où s'incrustent des pois.

VITRINE XIV.

Costume de femme. — Tunique de lin, à entre-deux, brodés de follioles arabescales. Sur les épaules et le bas de la jupe, feuilles stylisées rouges, au centre desquelles s'inscrit une amande, remplie d'arabesques, sur fond jaune.

Robe à empiècement cintré, partagé en deux zones ; l'une, faite de pois rouge, sur fond gros bleu, l'autre, d'arcatures à pendentifs, sous chacune desquelles s'étale une feuille arabescale. Rayure latérale régnant sur toute la hauteur de la robe, semblable à la première zone.

Châle à quatre carrés angulaires crénelés, esquissés en noir, enfermant un carré plus petit, où s'incrit un médaillon, contenant un portrait auréolé de bleu, sur fond jaune. Aux quatre angles, déterminés par le cercle inscrit dans le carré, s'étale une marguerite. Dans l'espace compris entre les deux carrés, quatre petits médaillons se répartissent, aux quatre angles,

enfermant une figure de femme, sur fond jaune. Entre eux règne un rinceau courant, rouge, jaune et bleu.

Écharpe brodée de médaillons, d'oiseaux et de fleurs stylisées.

Filet de dentelle de fil et bonnet de tissu étamine, à longues barbes, bordées de franges, chaussures de cuir nervé.

VITRINE XV.

Costume de femme. — Tunique à empiècement bleu, de forme cintrée, brodé d'un chaînage de losanges, décrit par des assemblages de petits carrés rouges. Au centre de chaque losange, pois rouges, où s'incrit une croix.

Robe à encolure cintrée, bordée d'un galon bleu, brodé d'entrelacs jaunes. Tout le devant et le dos sont décorés d'un semis d'amandes rouges, où s'enchaîne une fleur stylisée, de forme lancéolée, l'ensemble du décor se terminant en pointe, sur la poitrine et le dos.

Mantelet à bourrelet chenillé, jaune et rouge. Châle brodé, partagé en un assemblage de losanges, décrits par des assemblages de follioles, rouges, bordées de vert, où s'inscrit une fleur jaune stylisée. Au centre de chaque losange, alternent de grandes feuilles, à fond vert remplies d'arabesques florescentes; des médaillons à fond rouge, où se détache un personnage, assis, encadré de deux assesseurs. D'autres médaillons, plus petits, enferment des enfants nus, des oiseaux stylisés et une figure d'enfant nu, peut-être ailé, comme les images d'Eros, montant un oiseau vert et jaune, à pattes et à bec rouges, un collier rouge au cou.

Filet de dentelle de fil, bonnet de dentelle de laine, chaussures de cuir rouge nervé.

Vitrine XVI.

Collection de fragments de broderie provenant de tuniques, robes, mantelets, châles. Empiècements, carrés et médaillons d'épaules ou de genoux, grands médaillons centraux de châles. Appliques d'angles, bordures. Principales pièces: empiècements de robes, avec figures bachiques nues, abritées sous des architectures à portiques: autre empiècement, également formé de personnages bachiques dansant, alternant à des lions. Carré d'épaule, avec personnage dansant, entouré de médaillons, enfermant des lierres. Bandes latérales de robe, avec danseurs bachiques; autres bandes de robe, avec chaînage de médaillons jaunes, enfermant des danseurs.

Exposition rétrospective des portraits provenant de fouilles antérieures et restés a Paris, après les derniers partages des collections.

Vitrine XVII.

Suaires peints (fouilles 1906) décrits dans la précédente notice. Tableau représentant l'âme s'envolant au ciel. Devant de robe avec figures nues ailées, soutenant un portrait.

Châle à quatre carrés, composés de swasticas.

A droite de la vitrine.

Suaire peint, portrait d'Apollon eupsukhi, fouilles de 1903.



FIG. 12. — FOUILLES D'ANTINOË.

A droite de la vitrine.

Suaire peint, portrait de femme, fouilles de 1906.

VITRINE XVIII.

Suaires peints, décrits dans la précédente notice, fouilles de 1907.

Châle et poterie.

A gauche de la vitrine.

Fragment de tapisserie, portrait nimbé, fouilles de 1907.

Au-dessus de la porte.

Portrait d'Aurélius Colluthus et de sa femme Tisoïa, copie d'après une tapisserie, fouilles de 1900.

VITRINE XIX.

Portraits funéraires. Masques et cuirasses magiques de momies. Portraits peints à la cire sur bois et mousselines peintes. Fouilles de 1904-1905. Appartenant au Musée du Louvre. Prêtés pour la durée de l'exposition.

Au-dessus de la vitrine.

Suaire peint de la dame Krispina, morte à l'âge de 43 ans. Fouilles de 1901.

VITRINE XX.

Collection de masques funéraires de provenances diverses, Akhmim, oasis de Khirgheh, Alexandrie, exposés à titre de documents comparatifs. Portraits de l'époque antique VIe dynastie égyptienne, et de la période grecque. Caricatures de l'impératrice Sabine et de Julia Domina.

VITRINE XXI.

Collection de portraits funéraires, provenant de fouilles d'Antinoë, de 1896 à 1903.

VITRINE XXII.

Collection de portraits funéraires, provenant de fouilles d'Antinoë, de 1896 à 1907.

VITRINE XXIII.

Portraits funéraires, avec cuirasse magique. Fouilles d'Antinoë 1906-1907.

Sandales de momies et figurines du rituel ancien.

ALBERT GAYET.



FIG. 13. — LA BIBLIOTHÈQUE DU MUSÉE.

NOTICE SUR LA BIBLIOTHÈQUE DU MUSÉE GUIMET

Ce serait méconnaître la pensée du fondateur du Musée des Religions si on ne voyait dans les collections exposées dans les galeries du Musée Guimet qu'un objet destiné à satisfaire la curiosité plus ou moins avertie du public.

Une conception plus élevée, plus austère aussi, a présidé à la genèse, puis au développement de l'œuvre scientifique à laquelle M. Guimet a donné par la fondation de son musée, puis par le don qu'il en a fait à l'État, une expression et une ampleur vraiment dignes des fins qu'elle poursuit.

Il s'agit ici non pas d'amuser et de distraire, mais d'instruire. Or, dans l'histoire de la pensée humaine, il n'est plus possible aujourd'hui d'apporter et d'imposer des solutions toutes faites et dogmatiquement fixées. La seule méthode — la bonne — consiste dans un éveil progressif de l'intelligence, qui, mise en présence des faits ou des documents recherchés avec toujours plus de zèle et d'acharnement, en tire, sans le secours d'aucun intermédiaire étranger à elle, et sous la seule sauvegarde de sa probité et de sa prudence naturelles, les conclusions légitimes qui se dégagent pour elle des faits ou témoignages historiques qui lui sont soumis.

Si telles sont donc les conditions requises aujourd'hui

pour qu'une science soit viable, on devra donc s'habituer à penser que le souci de les respecter d'abord, puis de leur assurer la plus parfaite réalisation, s'est associé constamment dans la pensée du fondateur du Musée des Religions, avec l'idée qu'il était juste et désirable pourtant que ce Musée s'ouvrît le plus largement possible au grand public, à celui qui, sans éducation, et partant sans système, n'a pour guide qu'un simple et pénétrant instinct.

Au premier rang des documents réunis et groupés dans ce Musée pour rendre témoignage de la pensée humaine, pouvait-on ne pas trouver les livres ? Et lorsqu'il s'agit surtout de la pensée religieuse, s'imaginerait-on qu'ils puissent ne pas figurer à la place d'honneur ?

Ils y figurent en effet et nul ne peut venir au seuil de cette rotonde centrale où est installée la Bibliothèque du Musée, et qui, dans le mystère de sa lumière adoucie et de son silence, offre quelqu'aspect de temple, sans sentir que là réside la raison d'être essentielle de l'œuvre dont les richesses entassées dans les galeries doivent seulement manifester la variété des aspects.

Il importait donc à M. Guimet de donner à la constitution de cette bibliothèque tous ses soins, et on peut dire que, là encore, le meilleur de ses soins fut le souci d'organisation et une méthode.

Il ne pouvait entrer dans son esprit et dans ses desseins de tenter l'impossible en s'efforçant de rassembler ici tout ce que les études d'histoire religieuse — même en les bornant aux religions de l'Extrême-Orient — avaient produit déjà et produisent journellement de livres et d'ouvrages de toutes sortes; car la science religieuse a dû subir la destinée commune à toutes les sciences: celle de la spécialisation. Devant le champ chaque jour élargi des investigations qui leur sont

proposées, devant la complexité croissante des problèmes qui leur sont soumis, les savants ont dû, pour rendre féconde leur action, se cantonner chacun à part, dans un domaine particulier de cet immense univers. Vouloir les suivre tous dans la spécialisation de leurs études et de leurs travaux personnels eût été chose impossible; aurait-ce d'ailleurs été bien utile?

M. Guimet ne l'a pas cru et en cela il a eu raison. Le Musée Guimet ne devait pas et ne pouvait pas être un réceptacle géant qui abriterait indifféremment tout ce qui a trait aux études des religions de l'Orient. Dans la pensée de son fondateur, il était et il est demeuré comme une sorte de Conservatoire de ces mêmes religions, c'est-à-dire une institution destinée à recueillir les traditions de la pensée religieuse de l'Orient à ses sources les plus pures, les plus authentiques, les plus incontestées, et à en assurer la transmission sans mélange et sans altération aux savants de l'Occident.

Cette mission, une fois définie, c'est déjà dire clairement ce qu'on trouvera au Musée Guimet, et en particulier dans la Bibliothèque de ce Musée, et ce qu'on n'y trouvera pas.

Ce qu'on n'y trouvera pas ou, tout au moins, ce qu'on pourra ne pas y rencontrer au complet, c'est la totalité des livres qui peuvent avoir trait, dans une mesure ou sous un aspect quelconque, à l'histoire des doctrines religieuses de l'Orient. La tâche serait infinie de celui qui voudrait collectionner toutes ces œuvres et le temps risquerait fort de lui manquer, comme l'espace indispensable.

Mais ce qu'on est assuré d'y rencontrer, ce qui seul d'ailleurs est indispensable qu'on y rencontre, c'est l'ensemble des livres canoniques ou sacrés qui, pour chaque religion, constituent les sources perpétuelles de ses traditions et de son génie propres.

C'est la série complète de ces livres qui forment le fonds primitif de la bibliothèque réunie par M. Guimet. Les livres sacrés du brahmanisme hindou, les traités dogmatiques de la philosophie védantiste aussi bien que les livres canoniques et de discipline du bouddhisme se trouvent là au complet dans les deux magnifiques séries de la *Bibliotheca Indica* et des *Sacred Books of East*, le plus imposant comme le plus solide monument élevé par la science occidentale à la gloire de la pensée religieuse de l'Orient.

A ces solides assises, il était nécessaire de donner un couronnement. Il s'est trouvé tout naturellement formé lorsque M. Guimet fit l'acquisition d'un fonds très important de livres provenant de la bibliothèque Garcin de Tassy. Le savant membre de l'Institut, de son vivant professeur d'hindoustani à l'École des Langues orientales vivantes, avait réuni une importante collection d'ouvrages se rapportant tous à l'histoire des religions de l'Inde, il n'est pas besoin de dire, avec quelle stricte méthode et quelle sûreté de choix. La Bibliothèque du Musée Guimet s'en est trouvée après coup enrichie, et c'est ainsi, qu'avec les meilleures et les plus critiques éditions du *Mâhabahratâ*, du *Ramayana*, des *Lois de Manou*, on y rencontre encore l'œuvre complète et on sait à quel point décisive, de ces hardis pionniers de l'indianisme qui s'appelèrent Burnouf, Bergaigne, Oldenberg et de tous ceux qui, depuis ces illustres aînés jusqu'à nos jours, ont consacré leurs efforts à développer la science que ces devanciers avaient pour ainsi dire créée.

A ces richesses dont il n'est pas inutile de signaler que la méthode qui a présidé à leur rassemblement multiplie la valeur puisqu'elles portent témoignage et du point de départ des études indianistes, qui sont les livres sacrés de l'Inde, et des divers développements

que la pensée religieuse qui y est manifestée a rencontrés du fait de tous les commentateurs qui s'y sont appliqués sans relâche, il faut joindre l'apport sans cesse renouvelé de tous les grands périodiques français, anglais, allemands, américains qui ont fait de l'indianisme et de toutes les questions connexes d'art, d'archéologie, de linguistique, de science même qui s'y rattachent d'un rapport plus ou moins direct, l'objet même de leurs études. A ne citer que les principales d'entre elles, nous aurons encore à mentionner, parmi ces Revues savantes et spéciales, le *Journal Asiatique*, le *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, avec ses deux annexes indiennes, le *Journal of Ceylon Branch* et le *Journal of Bombay Branch*, l'*Indian Antiquary* et son supplément l'*Epigraphia Indica*, le *Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, le *Journal of the American Oriental Society*, les publications de l'Université Harvard (*Oriental Series*), enfin toutes les publications du gouvernement anglais aux Indes (*Archeological Survey of India-Northern Circle, Western Circle*, etc.).

Sans quitter l'Inde nous aurons encore à signaler un lot important de manuscrits écrits sur feuilles de palmier en divers caractères sanscrits (devânagari), tamoul, pali, cinghalais, pali-siamois, pali-birman, parmi lesquels on trouve quelques grammaires, quelques traités pédagogiques ou didactiques, mais qui peuvent réserver des surprises et des trouvailles heureuses à l'érudit curieux d'en opérer le déchiffrement total.

Le fonds de la Bibliothèque relatif à la Chine et au Japon n'est ni moins divers, ni moins étendu pour celui qui a l'Inde pour objet.

Pour la Chine, de belles éditions des livres canoniques — *Li-Ki*, *Chou-King*, *Ou-King* — un exemplaire fameux du *Tao-te-King* de Lao tseu, permettent de se

reporter, sans chance d'erreur, aux textes précis qui renferment le dépôt des deux grandes philosophies chinoises, confucianiste et taoïste.

L'acquisition par M. Guimet des bibliothèques de deux sinologues connus a fourni en outre à la Bibliothèque du Musée la plus grande partie des ouvrages nécessaires à ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées ou des mœurs de la Chine. La bibliothèque de M. Rocher qui fut, comme on le sait, un sculpteur de talent, auteur du *Charlemagne* qu'on voit sur la place du Parvis-Notre-Dame à Paris, du *Guillaume-le-Conquérant* qui se trouve à Falaise devant le château du redoutable Normand, et que d'autre part sa passion des voyages fit sur le tard un explorateur de la Chine et, mieux encore, un professeur de mandchou à l'École des Langues orientales, a apporté ici tout un fonds de livres de voyages ayant trait aux arts, aux industries, aux coutumes des Chinois et en général à tout ce qui peut toucher à l'ethnographie de ce peuple de civilisation si antique. Parmi les grandes collections qui, d'une autre part, ont passé de la bibliothèque de M. Alphonse Pinart dans celle du Musée, il faut citer, comme très importante, la grande *Histoire de la Chine*, de l'abbé Gronier, en 7 volumes, et l'édition plus ancienne des *Mœurs des Chinois* par le même, traduite par lui sur le texte chinois du *Tong-Kien-Kang-mou*. Remarquons encore les *Mémoires par les missionnaires de Pékin* en 15 volumes, le *Wen-hien-thoung-kao* en 12 volumes, ou Recherches approfondies sur les monuments littéraires et qui, avec le *Taï-thsing-thoung-li*, nous donne le plus complet répertoire des rites (bonheur-satisfaction-hospitalité-deuil) et des différents modes du cérémonial impérial dont les formules résument, ainsi qu'on le sait, la plus incontestable sagesse pratique des Fils du Céleste Empire.

A voir encore les œuvres — édits et prières — de l'empereur Khang-hi, le plus célèbre réformateur de la Chine, et pour ce qui concerne plus spécialement les religions taoïste et bouddhiste en Chine l'ensemble très complet des ouvrages chinois que M. Guimet a acquis du Père Fischer de la mission du Zi-ka-weï. Ce religieux, très versé dans la connaissance des religions de la Chine, avait fait à Pékin la plus ample moisson de livres de dogmatique et d'exégèse bouddhiques ; et par un scrupule, dont nous devons lui être reconnaissants, on verra pourquoi, s'était procuré en double exemplaire tous les ouvrages. Ce sont tous les doubles de cette collection qui figurent au Musée Guimet. Quelques-uns sont manuscrits et constituent des spécimens remarquables, tant par la beauté du papier que par la perfection de l'écriture, de l'art des copistes chinois. Nous pourrons citer dans cette série le *Ya-tche-sann-li-I-sou* (70 vol.), le *Soui-youann-san-che-tcheng* (60 vol.), le *Kien-pé-ing* (40 vol.), le *Fa-yenn-king-hâo-zinn* (30 vol.), le *Po-kou-tou-lou* (40 vol.), le *Li-Che* (8 vol.), le *Yu-haï* ou la mer de Perles (15 vol.), etc.

Sans quitter la Chine, nous trouvons encore rassemblés ici des livres qu'on peut dire à bon droit presque classiques en matière de sinologie. Ce sont d'abord, par rang d'ancienneté, les ouvrages de Huc et de Pauthier sous l'Empire chinois, ceux de Rémusat, le *Dictionnarium sinico-latinum* de de Guignes ; plus proche de nous ce monument remarquable qu'est le *Chinese Dictionnary* de Morrisson, puis les travaux de nos plus modernes sinologues, entre autres ceux de M. Cordier, de M. Chavannes, pour ne parler que des savants français, l'édition des *Mémoires historiques de Se-ma-tsien* par ce dernier ; les *Religious Systems of China* de de Groot ; enfin les collections complètes du *Toung-Pao*, de la *Revue Indo-chinoise*, des *Mémoires et*

publications de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï, etc.

La section japonaise de la Bibliothèque du Musée Guimet a été particulièrement avantagée par les acquisitions de son fondateur. On sait l'empressement que M. Guimet rencontra au Japon lors de la mission qui lui avait été confiée par le gouvernement français, et le zèle avec lequel les représentants des grandes sectes bouddhistes le mirent à même de connaître et d'approfondir leurs doctrines. De son côté, le Shin-to, qui est la religion officielle du Japon, lutta de bonne volonté avec la croyance rivale. Six conciles furent tenus pour les sectes bouddhiques en présence de M. Guimet et un pour le Shin-to. A l'issue de ces importantes assises religieuses, les prêtres remirent à leur hôte étranger de magnifiques exemplaires de leurs livres religieux respectifs.

C'est ainsi que furent déposés à la Bibliothèque du Musée les textes intégralement copiés, des canons des sectes Zen-Siou, Hokké-Siou, et un des plus précieux joyaux de la collection, le manuscrit en 100 beaux volumes du livre sacré de la secte Tendaï.

Cette seule énumération suffit à préciser la richesse de ce dépôt, presque à coup sûr unique en Occident. Mais l'histoire du Japon n'est pas tout entière dans celle de ses diverses religions et des controverses qu'elles soutiennent entre elles : elle est pour une part non moins égale représentée par celle de son art et de ses développements si multiples.

Il est inutile de rappeler qu'une salle entière du Musée Guimet est consacrée à l'exposition des estampes japonaises et que là sont déposés dans les vitrines les spécimens les plus typiques que la Bibliothèque possède de l'art des grands artistes et illustrateurs japonais depuis les primitifs jusqu'aux derniers venus du

XIXᵉ siècle (Cf. *Journal de Kio-Saï*). Nous la trouverons cependant encore en possession d'ouvrages importants ayant tous trait à l'histoire des diverses branches de l'art au Japon. Sans parler des travaux remarquables des de Goncourt, des Gonse, des publications de Bing, de ce document capital qu'est l'*Histoire de l'Art au Japon* publiée par la Commission impériale à l'exposition de 1900, sous la direction du regretté commissaire général Hayashi, des grands ouvrages sur la céramique de Andsley et Bowes, de tous les catalogues des grandes collections ou ventes (Bing-Gillot-Barboutau, etc.) nous ne pouvons manquer de citer en outre la collection en cours de publication des *Selected Relics of Japanese Art* (16 vol.), le *Shou-kô-djiou-shou* (60 vol.) consacré aux armures, drapeaux, arcs, masques, instruments de musique, bronzes, inscriptions des temples, des monuments, des cloches et qui constituent le plus vaste répertoire de documents qu'il soit possible de rencontrer.

A noter encore au passage la collection de livres illustrés provenant de la bibliothèque de M. de Moret, les grands ouvrages de Kiokoutaï Bakin, soit le *Assahima-jun-to-ki* ou « Voyage d'Assahima dans les îles », soit le *Hakkenden* ou « Histoire de 8 chiens » (106 vol.), la série du *Daï-Nippon-Si* (108 vol.), celle du *Du-Kan-san-saï-zougé* (81 vol.) et nous serons loin encore d'avoir épuisé la richesse de la section japonaise de la Bibliothèque puisque, dans cette énumération forcément sommaire, nous n'avons même pas pu mentionner la collection de livres de contes, de légendes, qui ne sont pas une des faces les moins brillantes de la littérature japonaise et une quantité considérable de romans de toutes sortes, héroïques, galants, populaires où se révèle, avec sa diversité vivante, mais toujours une dans la continuité du temps, l'âme du Japon ancien et mo-

derne. Les publications périodiques de « The Japan Society », de « The Asiatic Society of Japan », de la « Deutschen Gesellschaft fur Natur und Volkerkunde Ostasiens », de la « Société franco-japonaise » suffisent d'ailleurs à tenir le lecteur au courant du travail qui se fait journellement en Europe autour des questions diverses que ne cesse de soulever l'histoire de l'art ou des idées dans l'empire du Mikado.

Le Musée Guimet, consacré à l'étude des religions de l'Orient, n'a pas cessé de se conformer à sa destination première, largement comprise, en faisant une place, chaque jour accrue, aux religions de l'Égypte, de la Palestine, ainsi qu'à celles de la Grèce et de Rome. Peut-être, dans l'enthousiasme d'aller vers des horizons chaque jour agrandis, les historiens des idées religieuses se sont-ils, tout d'abord, trop pressés de ne voir dans ces religions, nées et grandies au seuil de l'Orient, pourrait-on dire, qu'un fonds de croyances ou de mythes tout entiers dérivés de la pensée universellement féconde d'un autre Orient plus lointain. Il y a pourtant une individualité irréductible des races et elle se manifeste surtout dans l'esprit de sa religion : il a bien fallu le reconnaître. Mais la mise au point de doctrines trop absolues dans leur simplicité n'a point affaibli la part de vérité qu'elles avaient conquise, à savoir que la pensée a suivi les migrations des peuples, du plateau indo-iranien aux bords du bassin méditerranéen et qu'on doit retrouver chez les habitants de ces bords quelques vestiges qui en attestent l'antique survivance.

A celui qui est curieux de pénétrer à l'intérieur du panthéon égyptien et dans l'intelligence des mythes de cette puissante religion, presque entièrement vouée aux rites de la mort et de la résurrection des âmes, la Bibliothèque du Musée Guimet est susceptible d'offrir

tous les ouvrages utiles à ses recherches. Le don fait au Musée par Mme de Horrack, après la mort de son mari, de la bibliothèque de ce très érudit égyptologue lui a, d'un seul coup, fourni près de 400 volumes, dont pas un ne peut être considéré comme superflu ou insignifiant. C'est là que se trouvent réunis, avec les magnifiques éditions du *Livre des Morts* (édition de W. Pleigte), du *Book of the Dead*, (papyrus of Ani), de *Todtenbuch der Œgypter* (papyrus de Turin), du *Libro dei funerali* (édition Schiaparelli) avec les reproductions luxueuses des papyrus célèbres (Amherst-Ebers-Harris), la série complète des travaux de nos égyptologues français, Champollion, Mariette, Déveria, Chabas, de Rouzé, de Rochemonteix, Maspéro, Naville, etc., et de tous ceux qui de près ou de loin suivirent, à l'étranger, le mouvement de recherches et d'études auquel ils avaient si magistralement donné le branle... Et c'est, en Allemagne, Leipsius (*Chronologie der Œgypter*; *Königsbuch der Œgypter*), Brugsch (*Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte*; *Dictionnaire hiéroglyphique et démotique Thesaurus inscriptionum œgypticarum*), Meyer, Adolf Erman (*Grammaire égyptienne*), en Suède, Karl Piehl (*Inscriptions hiéroglyphiques*) ; en Angleterre, Wilkinson (*Modern Egypt and Thèbes*; *The ancient Egyptians*), Griffith, Frazer. Le possesseur de cette splendide bibliothèque y a laissé lui-même un monument remarquable de son labeur immense d'érudit sous la forme d'un *Dictionnaire des hiéroglyphes égyptiens*, qui fournit la matière à 12 magnifiques volumes in-4°, tous entiers écrits de sa main.

En dehors du fonds à elle apporté par la Bibliothèque de Horrack, la section égyptienne de la Bibliothèque du Musée tient aussi de M. Guimet quelques richesses non négligeables. C'est la belle série, devenue si rare à trouver, de la *Description de l'Égypte* (24 vol.) par

Panckoucke, écrite par lui à la suite de l'expédition de Bonaparte au pays des pyramides et le colossal atlas (11 vol.) où tous les monuments pharaoniques nous sont conservés avec la physionomie qu'ils avaient encore à cette époque. C'est encore de Champollion les *Monuments de l'Égypte* (4 grands in-folios), *l'Histoire de l'art égyptien* (7 vol.) de d'Avennes, etc... Pour descendre, sans tarder, à la plus moderne égyptologie, il suffit. pour marquer la valeur et l'importance des collections réunies ici, de dire qu'on y trouve le *Recueil des travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptienne et assyrienne* (23 vol.), toutes les publications de la « Mission archéologique française au Caire», de « l'Institut français d'archéologie orientale au Caire », le *Catalogue général des antiquités du Musée du Caire*, tous les ouvrages publiés par « The Egypt exploration fund », « The Archæological Survey of Egypt », le « Department of Antiquities » d'Oxford, enfin la série des périodiques consacrés spécialement à la science égyptologique, le *Bulletin de l'Institut Égyptien*, les *Annales du service des antiquités de l'Égypte*, le *Sphinx*, le *Zeitschrift fur œgyptische Sprache*, etc...

L'étude des monuments laissés par la civilisation assyro-babylonienne comme témoignage du degré éminent auquel elle était parvenue peut être poursuivie ici dans ses ouvrages d'importance capitale, qui sont les *Découvertes en Chaldée* (7 vol.) de de Sarzec, publiés par M. Heuzey, les *Mémoires de la Délégation française en Perse* (J. de Morgan — V. Scheil, etc.), le *Journal des fouilles de Suse*, par M. et Mme Dieulafoy, dans les travaux remarquables des savants Oppert, Menant, Hommel, Tiele (*Babylonisch-Assyrische Geschichte*), etc.

D'ailleurs la connaissance, chaque jour plus précise, de l'antique sagesse des Mages et de la religion de la

Chaldée a noué entre ces Sémites orientaux qu'ont été les Assyriens et leurs frères établis plus à l'occident dans les sabes arides de la Palestine une chaîne dont les maillons nous apparaissent nombreux et suffisamment résistants. Il y a à l'heure actuelle une tendance à généraliser peut-être hâtivement des résultats certains en ce qui concerne par exemple certaines formes littéraires de la pensée religieuse (psaumes), communes aux deux fractions de la race. L'étude approfondie et méthodique de la religion du peuple d'Israël permettra seule, dans l'avenir, de séparer l'ivraie et le bon grain mêlés encore en ce champ de la science religieuse.

L'histoire du judaïsme et des origines chrétiennes est représentée à la Bibliothèque du Musée Guimet par les œuvres les plus importantes de l'exégèse talmudique et biblique. Mais seuls les auteurs qui, désertant l'apologétique, se sont cantonnés sur le terrain absolument neutre de la méthode historique et de la critique objective et expérimentale, peuvent trouver place dans un Musée qui s'efforce d'être un laboratoire psychologique où on étudie des idées et des systèmes et où on ne s'aventure pas à décider entre eux du rang de prééminence. A côté donc des éditions les plus connues ou les plus complètes de la Bible ou du Nouveau-Testament (Bible de Luther, de Lemaître de Sacy, de Ledrain, Bible polyglotte de Stier et Theile), ce qu'on trouvera ce seront par exemple les beaux travaux de Weill (*Le Judaïsme sa mission, ses dogmes*), de Frank sur le Talmud, le *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, le *Real Biblische Woerterbuch*, de Winer, de Lenormant, l'*Histoire du peuple d'Israël*, de Renan, la *Geschite Israëls*, de Stabe, etc., et si on en vient plus particulièrement au christianisme, toutes les magistrales études de Renan (*Les Apôtres* ; *Saint Paul*), de Havet

(*Le Christianisme et ses origines*), les diverses Vies de Jésus (Proudhon-Strauss-Renan), etc.

L'épigraphie sémitique, essentielle à l'étude de la religion, et toutes les questions que soulèvent chaque jour les investigations d'une exégèse soucieuse d'exactitude, ont asile ici dans ces périodiques de premier ordre, qui luttent noblement entre eux de conscience et d'érudition (*Revue sémitique* ; *Revue biblique* ; *Revue de l'Orient chrétien* ; *Proceedings of the Society of Biblical Archæology* ; *Manuel d'archéologie orientale* de Clermont-Ganneau), etc.

La logique même des choses exigeait que la Grèce et que Rome, après elle et par elle, vinssent occuper dans la Bibliothèque, comme dans les galeries du Musée, une place que déterminaient par avance historiquement les rapports entretenus par ces deux pays avec l'Orient et les contacts en eux, violents parfois, des civilisations presque autonomiques. Sans parler des travaux proprement historiques des Duruy, des Mommsen, des Curtius, du bel ouvrage de Frazer (*Pausanias description of Greece*) (6 vol.), on trouve la religion grecque plus particulièrement étudiée dans Droysen (*Histoire de l'hellénisme*), Maury (*Religions de la Grèce antique*; *Croyances et légendes de l'antiquité*), Salomon Reinach (*Cultes, Mythes et Religions*), Bouché-Leclerq (*Histoire de la divination dans l'antiquité*), la religion romaine dans Boissier, Cumont (*Monuments relatifs au culte de Mithra*). L'histoire de l'introduction du christianisme au sein de l'Empire romain est exposée dans les ouvrages de Allard (*Histoire des persécutions*), Aubé (*le Christianisme dans l'Empire romain*) ; l'histoire des idées et des philosophies plus spécialement dans Zeller (*Histoire de la philosophie grecque*), etc.

Si de la mythologie et de la philosophie, nous passons à la civilisation gréco-romaine en général, et plus par-

ticulièrement à l'art qui en manifeste si magnifiquement la puissance et la fécondité, il n'y a qu'à puiser dans la Bibliothèque pour y trouver les documents les plus complets et les plus magistrales études consacrées à ce sujet : *Histoire de l'art dans l'antiquité*, de Perrot et Chipiez ; *Répertoire de la statuaire antique*, de S. Reinach ; *Iconographie grecque et romaine*, de Visconti ; les travaux de Gusman sur Pompéi, la villa d'Hadrien à Tibur et l'habitation romaine ; les atlas consacrés aux restaurations d'Olympie, d'Épidaure, de Pergame ; la magnifique série des *Fouilles de Delphes* par M. Homolle et ses collaborateurs de l'École française d'Athènes ; l'érudit *Traité des monnaies grecques* de Babelon ; le *Catalogue des vases peints antiques de la Bibliothèque nationale* ; le *Catalogue de la collection de Clerq* publié par de Ridder, etc. ; le *Journal des savants*, les *Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions*, la *Revue des études grecques* ; toute la série des publications éditées dans la « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome » ; la collection des *Monuments Piot*, la *Description de l'Afrique du Nord*, les travaux de Renier (*Inscriptions romaines de l'Algérie*), de Cagnat, de Ph. Berger, etc., suffisent à assurer à cette section de la Bibliothèque du Musée des cadres qu'on peut juger complets.

Voici maintenant à peu près atteint le terme de cet inventaire descriptif et sommaire, destiné d'ailleurs avant tout à éclairer le chercheur et l'érudit sur la physionomie un peu particulière, et voulue telle par son fondateur, de la Bibliothèque du Musée Guimet, et qui, par surcroît, contribuera peut-être à apprendre au public qui visite le Musée quelles richesses, non seulement de pensée ou de doctrine, mais, plus matériellement, de librairie, sont déposées sur les rayons de cette rotonde devant laquelle il vient nécessairement s'arrêter à l'entrée ou à la sor-

tie des galeries. Cependant, si on considère que plus de 30.000 volumes fournissent la matière du Catalogue de cette Bibliothèque, on est obligé de dénombrer d'autres sources qui l'alimentent. Nous avons dû passer sous silence au cours de ce travail, comme ne rentrant pas exactement dans les diverses sections examinées, des séries aussi considérables par le nombre des volumes que par l'intérêt qu'ils présentent et dont il convient de donner mémoire. Ce sont d'abord tous les Dictionnaires ou Lexiques ayant rapport à l'art, à l'archéologie, aux systèmes philosophiques ou à la biographie de leurs auteurs, les « Histoires universelles », les « Systèmes des mœurs, les « Encyclopédies des Sciences religieuses » (Lichtenberger 13 vol.), les diverses « Histoires des Religions » (Max Müller-Réville), la *Géographie universelle* de Reclus, *l'Homme et la Terre* du même, les collections complètes des « Auteurs latins » (collection Nisard), *l'Univers pittoresque* (66 vol.), le magnifique exemplaire, offert à M. Guimet par le ministère prussien de l'Instruction publique du *Gewebe-Sammlung des Kgle Kunstgewerbe-Museums* (Musée des Arts décoratifs de Berlin, 10 grands vol. in-folio), etc.

La plupart des grandes revues françaises (*Revue des Deux-Mondes*, *Revue critique*, *Revue archéologique*, *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*) figurent aussi dans la Bibliothèque en des séries ou complètes ou tout au moins largement étendues.

On sait, d'autre part, que le Musée Guimet entretient un actif service d'échange avec la plupart des grandes institutions savantes du monde entier (Cf. *Jubilé du Musée Guimet*). Leurs publications sont régulièrement reçues d'Allemagne, d'Angleterre de Belgique, de Suisse, d'Italie, d'Amérique, du Japon, etc., et on comprend, à ce seul énoncé, quelles peuvent en être la

variété et l'importance. Pour se borner à la France ou aux publications de langue française, mentionnons la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études* (sciences religieuses, sciences philologiques), la *Revue des Idées*, le *Muséon*, la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, etc.

Nous ne saurions mieux et aussi d'une façon plus équitable terminer ce travail qu'en lui donnant ce qui nous paraît en être le naturel couronnement.

Le Musée Guimet revendique l'honneur d'être considéré comme un organisme vivant dont l'âme active ne cesse d'être l'étude, et son fondateur a toujours contribué, de toutes ses forces, à ne pas laisser prescrire les obligations qui résultent pour lui de cette noble et salutaire ambition. L'importante série des publications, qui, sous le nom générique d'*Annales du Musée Guimet*, a porté à travers le monde entier le renom du Musée et celui de tous ses savants collaborateurs, est là pour attester l'immensité de l'effort scientifique et sa surprenante diversité. Pour être bref, notons seulement cette grandeur par des chiffres : *Annales* (in-4) : 30 volumes parus ; *Bibliothèque d'études* : 24 volumes; *Bibliothèque de vulgarisation* : 27 volumes; *Revue de l'Histoire des Religions* : 29e année — soit un total de plus de 100 volumes, qui constituent le monument à la fois le plus splendide et le plus solide que l'histoire religieuse ait élevé au cours du dix-neuvième siècle.

Nous ne quitterons pas la Bibliothèque sans donner un souvenir ému au jeune G. de Ricci, enlevé prématurément à la science et dont la bibliothèque (400 volumes), tout entière consacrée aux voyages, à la géographie, à l'ethnographie, à la colonisation, a été léguée au Musée par sa famille. Encore un coup d'œil, et ce sera pour ses nombreux et volumineux cartons

remplis de photographies et de documents illustré des tous genres qui nous éloignent déjà de la sévérité des livres et qui, par l'amusement et le piquant qu'ils offrent à notre curiosité toute physique et sensible, nous invitent presque naturellement maintenant à aller dans les galeries du Musée goûter un plaisir d'autant plus délicat et senti qu'il sera devenu plus érudit.

MAURICE DUPONT.

Avril 1908.

10-6-08. — Tours, Imp. E. ARRAULT et Cie.

